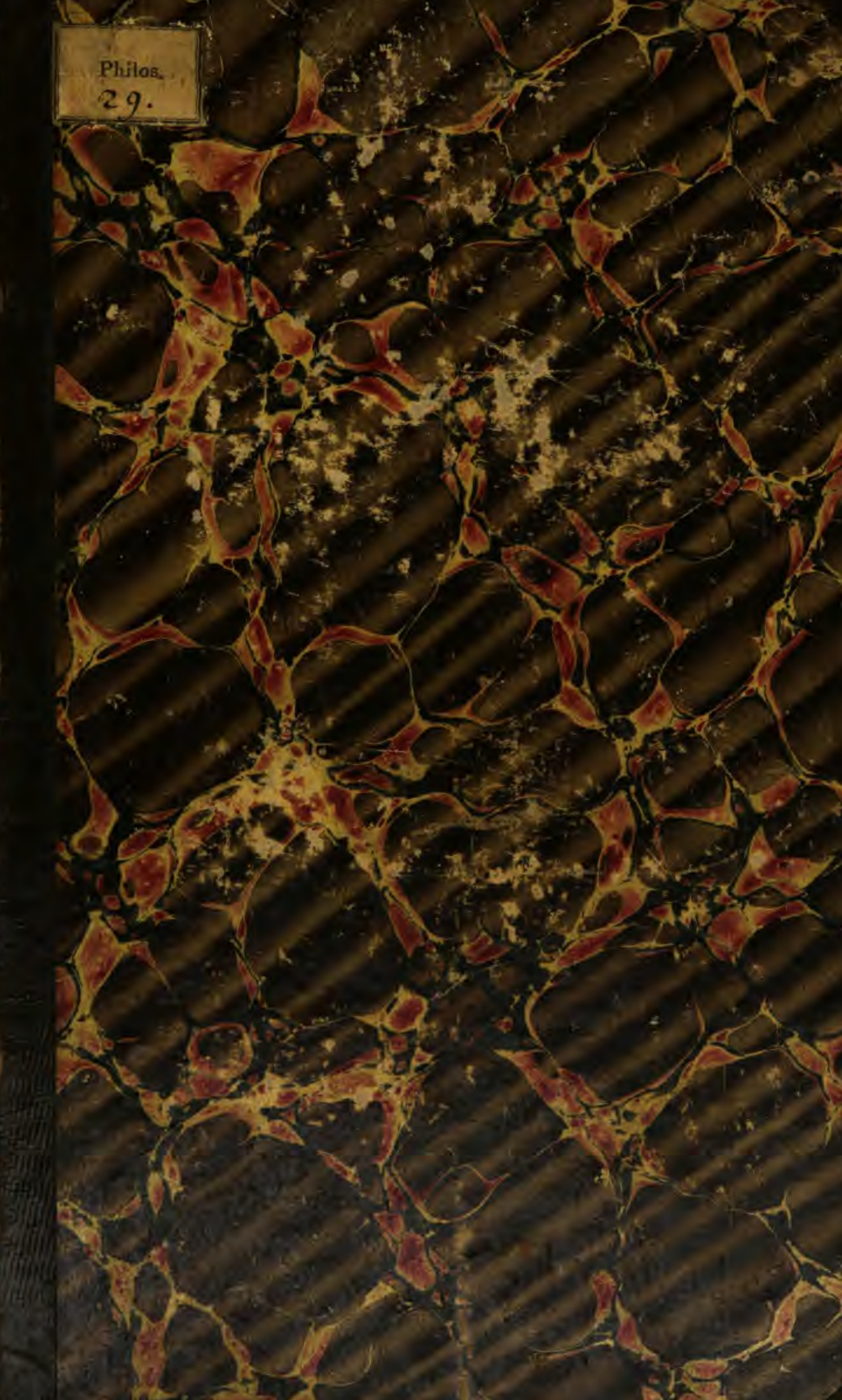


Aus: Zarncke, Literar. Centralblatt für Deutschland. Jhrg. 1858. No. 6. p. 109. "Diese Darstellung der Geschichte der Philosophie, heißt es, dürfte neben den [illegible] [illegible] historischer Würdigung vorzugsweise unter dem Gesichtspunkte der Reichhaltigkeit des [illegible] Glaubensinhalts erscheinen."

Dr. Theodor Wiedemann.

Curat.
Dr. Fr. Wiedemann

Vrgl. Zarncke's Literar. Centralblatt für Deutsch-
land. Jhrg. 1858. no. 6. p. 109. "Diese Dar-
stellung der Geschichte der Philosophie, heißt
es, dürfte neben dem Verdienste einer
kritischen historischen Würdigung vorzugs-
weise unter dem Gesichtspunkte der Recht-
gläubigkeit des römisch-katholischen anerkennens-
werth erscheinen."

Reval
Dr. Fh. Wiedemann





Dr. Thaddä Anselm Rixners

Handbuch

der

Geschichte der Philosophie.

Vierter Band.

Supplement

von

Dr. Victor Philipp Gumposch.

Sulzbach,

Druck und Verlag der J. E. v. Seidelschen Buchhandlung.

1850.

Geschichte der Philosophie.

Supplement

zu

Dr. Rixners

Handbuch der Geschichte der Philosophie

von

Dr. Victor Philipp Gumposch.

Sulzbach,

Druck und Verlag der J. E. v. Seidelschen Buchhandlung.

1850.

Vorwort.

Die Verlagsbuchhandlung hegte den Wunsch, die zweite Auflage von Rixners Handbuch der Geschichte der Philosophie dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft näher zu bringen und den Besitzern wie Käufern angenehmer und brauchbarer zu machen. Dies sollte durch einen Supplementband von einigen Bogen geschehen. Es war also nöthig, für diejenigen, welche die grofsen und neuesten Werke über Geschichte der Philosophie nicht besitzen, oder nicht Mufse haben, die Ergebnisse neuerer Forschungen aufzusuchen, theils die Lehren und Schriften solcher, welche erst nach 1829 Bedeutung erlangt haben, in möglichster Kürze anzudeuten, theils mit den neueren Forschungen und Schriften über die von Rixner aufgeführten Gestalten bekannt zu machen, theils endlich, wo es nöthig schien, neue und bessere Gesichtspunkte zu eröffnen. Um indessen dieses Buch auch für solche nützlich zu machen, welche es allein lesen, oder als Supplement nicht blos zu Rixner, sondern auch zu andern ältern, oder einseitig-neuen, kleineren oder gröfseren einschlägigen Werken gebrauchen wollen, bin ich mehr positiv, als negativ verfahren, das heifst, ich habe Rixner nicht Zeile für Zeile vorgenommen, wie einer, der eine Aufgabe corrigirt, sondern die neuesten Ergebnisse und Forschungen systematisch zusammengestellt. Dafs diese Arbeit auch insofern dienen kann, wird ein Blick auf die Abschnitte über antike Aesthetik, arabische, mittelalterliche, jüdische, neu-deutsche Religionsphilosophie etc. zeigen. In Ansehung Schellings, dessen neue Lehre, nachdem sie einmal vor das Publikum gezogen ist, nicht übergangen werden durfte, habe ich Bruchstücke aus den Vorlesungen gegeben, welche ich hier bei ihm gehört.

Bei Durchsicht der Aushängebogen habe ich einige stehen gebliebene Druckfehler entdeckt, welche ich, wie die mir etwa entgangenen, zu verbessern bitte. Seite 1 Zeile 3 von unten ist statt *φιλο-σοφων* zu lesen *φιλοσοφων;* S. 1 Z. 1 v. u. ist nach Kategorien ein Komma einzuschalten; S. 45 Z. 20 v. o. st. geshhlossen zu lesen geschlossen; S. 51 Z. 15 v. o. st. zeigen z e i g t; S. 62 Z. 5 v. o. st. hypthet. h y p o t h e t i s c h e n; S. 138 Z. 6 v. u. st. der d i e; S. 145 Z. 12 v. u. st. vom d e m; S. 157 Z. 3 v. o. st. christlichen g r i e c h i s c h e n; S. 162 Z. 2 v. u. st. habere h a b e r e t; S. 170 Z. 9 v. o. st. *θευτερος δευτερος*; S. 218 Z. 12 v. o. st. genommen g e n o m m n e; S. 222 Z. 3 v. o. ist nach Recht h a t ausgefallen.

Da sich der Druck in die Länge zog, ist unterdessen manches Bemerkenswerthes erschienen: K. Fr. Hermann, Gesammelte Abhandl. Gött. 1849; Wolff, Die philos. Philosophie, Leipz. 1849; Egger, Essai sur l'histoire de la critique chez les Grecs, Par. 1849; A. Daunas, Etudes sur le mysticisme Plotin. ib. 1848; Huet p. Bartholmefs, ib. 1850; Vendidad Sade h. v. Brockhaus, Leipz. 1850 etc. Auch der S. 202 erwähnte Brief Roscelins ist erschienen. Folgende Stelle fafst den Streitpunkt zwischen Abälard und Roscelin: Soli enim trinitati ideo dei singularis numerus relictus est, ut in ea et intra eam omnimodam aequalitatem significet; hominibus vero ideo pluraliter datur, ut non idem meritum nec ejusdem dignitatis esse monstretur, ut „ego dixi dii estis," et „audi Israel dominus deus tuus deus unus est." Itaque cum de divinae substantiae unitate discrepare videamur, tu quidem de ingenioli tui tenui conatu praesumendo solitudinem ei singularitatis adscribens, ego autem divinarum scripturarum sententiis armatus similitudinis et aequalitatis unitatem defendens etc.

Endlich habe ich noch zu der S. 213 angeführten und seit Reimmann oft besprochenen Stelle des Radevicus zu bemerken, dafs, nach einer ungedruckten, in dem Handschr. d. Münchner St. Bibl. (Cod. bav. 3. 4to p. 23 a; Cod. bav. 1. 4to p. 28 a; Cod. bav. 2. fol. 10 b) befindlichen Stelle der Chronik Ottos (I. 8), dieser später wahrscheinlich aus Frankreich eine Uebersetzung der genannten aristotel. Bücher herbeigeschafft. Wir lesen z. B. in den Mscr., wobei ich die Schreibfehler einklammere: De sillogismis autem omnino nihil habuimus prius aliud dicere, quam attritionem (auritionem) quaerentes multum tempus laboramus. Si autem videtur considerantibus vobis (nobis), velud ex his quae a principio essent habere ars sufficienter supra alia negotia quae ex traditione adaucta sunt; reliquum erit omnium vestrum (virorum), vel eorum qui audierint, opus, omissis quidem artis indultionem, inventis autem multas habere grates (Vgl. Περὶ σοφιστ. ἐλεγχων c. 34). Es ist dieselbe schlechte Wortübertragung, über welche Johann v. Sal. (Jourdain, Recherch. ed. II. p. 253) klagt, und die nach Münchner Handschr. des 14. Jahrh. (Cod. lat. 14598 4to p. 132; Cod. lat. 4603 4to p. 70 b etc.) und nach den Drucken des 15. Jahrh. (Aug. V. 1479 fol.; Venet. 1496 fol.) das ganze Mittelalter herrschend blieb.

München, im Mai 1850.



Inhalt.

I.

Zur Geschichte der Geschichte der Philosophie.

Von den vielen Arbeiten des Alterthums über Geschichte der Philosophie ist uns ein kleiner und nicht der beste Theil erhalten worden.

Wir besitzen die unkritische *ἱστορια περι βιων δογματων και αποφθεγματων των εν φιλοσοφιᾳ ευδοκιμησαντων* von Diogenes von Laerte, welcher im 3. Jahrhunderte n. Chr. gelebt (Ed. Huebner, Lips. 1828 seq. Klippel de Diog. L. vita etc. Nordh. 1831. 4.); ferner die für die Geschichte der neuern griechischen Philosophie wichtigen *βιοι σοφιστων* (ed. Kayser, Heidelb. 1838) von Philostratos dem Aeltern, aus Lemnos (193—244) und *βιοι φιλοσοφων και σοφιστων* von Eunapios aus Sardes (H. v. Boissonade, Amst. 1822), welcher bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts lebte und an Cousin einen Kritiker gefunden hat (Eunape, Paris 1827. 4.).

Von andern Schriften sind die Verfasser ungewifs, so von einer dem Plutarch zugeschriebenen *περι των αρεσκοντων τοις φιλοσοφοις φυσικων δογματων* (ed. Beck, Lips. 1787), von einer damit gröfsten Theils übereinstimmenden des Pseudo-Galenos *περι φιλοσοφȣ ἱστοριας* und den Theologumenen des Pseudo-Origenes.

So kommt es, dafs wir uns die alterthümliche Geschichte der Philosophie erst zusammensuchen müssen aus den Schriften des Aristoteles, Platon, Cicero, des Plutarch (besonders seinen über stoische und epikuräische Philosophie Aufschlufs gebenden ethischen Abhandlungen, da seine einschlägigen Schriften *περι των πρωτων φιλοσοφησαντων, περι Κυρηναιων, εκλογη φιλο-σοφων, στρωματεις ἱστορικοι* verloren sind), ferner des Sextus Empirikus, des Simplicius (dessen Commentare zu den Kategorien den Büchern über den Him-

mel und der Physik des Aristoteles sich zum Theil auf die verlornen Schriften des Porphyrius stützen und reiche Ausbeute gewähren), des Galenos (Vergleichung hippokratischer und platonischer Lehren), des Athenäus, welcher um 220 n. Chr. seine δειπνοσοφισται schrieb (ed. Schaefer, Lips. 1796 sq. III.; Dindorf, ib. 1827), des Gellius, des Joh. Stobäus, welcher gegen das Ende des 5. Jahrhunderts lebte (Eclogarum phys. et ethicar. lib. II, ed. Heeren, Gott. 1792; Florilegium ed. Gaisford, Lips. 1823; Halm, Lectiones Stobenses, Heidelb. 1841), des Suidas (Lexicon ed. Bernhardy, Hal. 1834), des Photius (Lexicon ed. Bekker, Berol. 1824), der Eudocia (Ιωνια ed. Villoison Venet. 1781), des Hesychius (De vitis dogmatibus et apophthegmatibus illustrium philosophorum opuscula duo, ed. Orelli, Lips. 1820), der Kirchenväter Clemens von Alexandria (στρωματεις), des Origenes (contra Celsum), des Eusebius (praeparatio Evangelica), des Augustinus, des Apulejus, Makrobius, Proklus, Syrianus, Damascius etc. etc.

Aber nach dem Erhaltenen dürfen wir den Stand der Geschichtschreibung bei den Alten durchaus nicht bemessen. Schon von Aristoteles wird berichtet, daſs er in eigenen Schriften über die Pythagorische Philosophie, über Archytas, Alkmäon, die Eleaten Gorgias, die platonischen Ideen etc. gehandelt (Diog. L. V. 22. 25.). Und wenn wir auch annehmen können, daſs seine Schriften über Platon und die Akademiker mehr unter dem von ihm selbst angegebenen Gesichtspunkte der Bewährung und Kritik geschrieben worden (Metaph. I, 3. De coelo I. 10.), so hat doch gewiſs bei Besprechung der ältern Erscheinungen das historische Interesse vorgeschlagen.

Die Peripatetiker traten in die Fuſsstapfen ihres Lehrers. Diogenes (L. V. 42—49.) führt von Theophrast drei Bücher περι βιων, eins περι των σοφων, ein Buch über die Lehren des Anaxagoras, eines über die des Anaximenes, eines über Empedokles etc. auf. Seine Bücher περι φυσικων benützte noch Simplicius im Commentare zur aristotel. Physik. Die Aristoteliker Aristoxenus und Klearchus verfaſsten Bücher περι βίων (Schaefer thesaurus crit. nov. vol. I. cont. Mahne diatribe de Aristoxeno etc. Lips. 1802; Ver-

raert diatribe de Clearcho Solensi, Gandavi 1828), der Aristoteliker Phanias eine Schrift περι των Σωκρατικων, der Peripatetiker Eudemus eine gerühmte Geschichte der Astrologie (Diog. L. I. 23.) etc. Auch von den Platonikern wird Aehnliches erzählt, so von Speusippos, Xenokrates, Klitomachus etc. Defsgleichen verfafsten historisch-polemische Schriften mehrere Epikuräer, wie Phädrus (Fragm. ed. Petersen, Hamb. 1834; Krische, Forschungen, Gött. 1840), die Stoiker Sphärus, Chrysippus (περι των αρχαιων φυσιολογων), Panätius (Diog. L. II. 64. III. 37.), Apollodorus Ephillus. Den Reigen beschliefsen bekanntlich die Neuplatoniker, wie Porphyrius (φιλοσοφος ἱστορια).

Neben den Philosophen von Schul-Färbung bemächtigte sich auch die antike Philologie zu Alexandria, Rhodus etc. des Gegenstandes. Man vermuthet, dafs eine metrisch abgefafste Chronik des Apollodorus (um 140 v. Chr.), die sich wieder an Eratosthenes anlehnte, die Zeitbestimmungen für Diogenes Laërtius gegeben habe. Eratosthenes schrieb περι των κατα φιλοσοφιαν αἱρεσεων, Sotion περι διαδοχων των φιλοσοφων, Sosikrates und Alexander Polyhistor unternahmen Schilderungen der Schulen (διαδοχων); Kallimachus entwarf Schriftsteller-Tafeln und ordnete die Schriften des Demokrit; Aristophanes stellte die Platonischen Dialoge in Trilogien zusammen; Andronikus suchte die aristotelischen Schriften zu ordnen und zu sichten etc. (Brandis I. 23 f.).

Im Mittelalter konnte von einer Geschichte der Philosophie nicht die Rede seyn. Alles lief auf einzelne meist falsch gefafste Namen und Notizen hinaus, welche von den Kirchenvätern, von den römischen und von den griechischen philosophischen Schriftstellern zugeführt wurden. Die Mifsverständnisse Alberts des Grofsen sind z. B. bekannt. Nur die Araber haben ihren El Kofti (566—646 Heg. S. Flügels Angaben bei Fleischer not. ad Abulfed. hist. anteislam. p. 154. 233.), ohne dafs wir, nach den Notizen des Muh. al Scharastani in der Schrift über Religions- und philos. Secten (Lond. 1842 seq.) zu schliefsen, bei ihnen Bedeutendes zu erwarten hätten.

Mit dem Erwachen der philologischen Studien änderte sich die Sache, und es zeigen sich nun drei Factoren der Geschichtschreibung, welche denen des Alterthums sehr ähnlich sind, obgleich sie nicht in derselben Ordnung auftreten. Der erste den alexandrinischen Bemühungen entsprechende ist der philologische. Hier ist an Is. Voſs (De philosophia et philosophorum sectis), an Jonsius (De scriptoribus historiae philosophicae, Francof. 1658. 4.), an die Arbeiten von Lipsius, Gassendi, Wyttenbach, van Heusde bis auf die Schleiermachers, Böckhs, Brandis etc., an die Ausgaben des Hesychius von Joh. Meursius 1613, des Eunapius von Schott 1616, des Diogenes L. von Meibom 1698 bis auf die neuesten des Platon, Aristoteles etc. zu erinnern. Man kann in diesen Leistungen drei Richtungen unterscheiden: eine mehr literarisch-indifferente, wie bei Voſs, Jonsius etc.; eine passiv-aneignende, wie bei Lipsius, Gassendi, Wyttenbach etc.; eine freikritische, wie bei Schleiermacher, welcher auf diesem Gebiete eine neue Epoche begründete, weil er nicht bloſs Philolog, sondern auch Philosoph war. Er ist Verbindungsglied zum zweiten Factor, dem philosophischen. Dieser machte sich zuerst geltend bei Jak. Thomasius (Origines historiae philosophicae et ecclesiasticae, Hal. 1699) bei Brucker, Tiedemann, Tennemann mit Wendt, H. Ritter (Gesch. der Philosophie 1829. 2. A. Hamb. 1834) etc. Die Richtungen spalten sich hier in eine eklektische (J. Thomasius), eine subjective der Schule, indem Brucker der leibnitzisch-wolfischen, Tennemann der kantischen Schule, Hegel (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 1833) seinem eigenen Standpunkte entspricht, und endlich in eine objectiv-geschichtliche (Ritter). Diese Bemühungen entsprechen den philosophischen aus der Schule Platons und des Aristoteles. Und wie damals die Geschichtschreibung in dem Maſse Gunst gewann, als die Productions-Kraft abnahm und widerstreitende Schulen die Herrschaft Einer Schule abstumpften, so scheint es auch jetzt der Fall zu seyn. Nur daſs jetzt bei der steigenden Lebenskraft der deutschen Nation, welche diese Wissenschaft jetzt eigentlich allein vertritt, da die Schule Cousins an Uebersetzung deutscher Arbeiten sich gröſser gezogen und gröſser zu

ziehen hat, die Vollkommenheit des Faches steigt, was bei Griechen und Römern nicht der Fall seyn konnte. Der dritte, dem neuplatonischen Standpunkt entsprechende Factor war der theologische. Ihn hat mit dem philosophischen Brucker vermittelt. Durch Phantasie vermittelter religiöser Synkretismus ist sein Gepräge, Vorurtheil sein Anfang, Dilettantism sein Ausgang. Ich erinnere hier an Fr. Schlegel und Windischmann.

Alle Geschichtschreiber der Gegenwart hier anzuführen, ist überflüssig, da sie am gehörigen Orte angeführt werden sollen. Der Fortschritt von zufälliger Ausführung zu systematischer Fülle, vom bloſsen Sammeln zur Kritik, von der bloſsen Erzählung zum Begriff ist unverkennbar. Davon zeugt auch der Kampf, welcher sich über Methode in neuester Zeit entsponnen, und die Uneinigkeit über das Object der Geschichte der Philosophie.

Nachdem Vieles für Sammlung und Sichtung geschehen war, stieg auch der Begriff der Methode und Geschichte der Philosophie. Man forderte von ihr den Nachweis der Ursachen, des Auseinanderhervorgehens, der Regelmäſsigkeit und Unregelmäſsigkeit des Wachsthumes, der Veränderung, kurz des organischen Werdens, der Stufen oder Metamorphosen des philosophischen Denkens. Man sprach besonders seit Hegel (Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften §. 548 f. Einleit. zu den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie) von der Construction der Geschichte. Einige, wie Ritter, Brandis, sind scheinbar gegen die Construction; Andere, wie Zeller in der Philosophie der Griechen, für die Construction. Der letztere suchte die drei Haupt-Einwürfe gegen das constructive Verfahren zu entkräften. Was zuvörderst die angebliche Unvereinbarkeit aller begrifflichen Geschichtsbehandlung mit der menschlichen Freiheit betrifft, bemerkt er, so kann an die allgemeine Ueberzeugung von dem Walten einer göttlichen Vorsehung in der Geschichte erinnert werden, die doch wohl auch das enthält, daſs der Gang derselben nicht zufällig, sondern durch die göttlichen an und für sich nothwendigen Gedanken bestimmt sey. Findet man nun diese mit der Freiheit nicht unvereinbar, warum sollte dann das Aufsuchen

eben dieser Gedanken in der Geschichte die Freiheit zerstören? Vielmehr zeigt eine schärfere Analyse des Begriffs der Freiheit, daſs auch diese keine regellose Willkür ist, sondern an dem ursprünglichen Wesen des Geistes und seiner vernünftigen Natur ihr angebornes Maſs hat, und vermöge dieser ihrer innern Gesetzmäſsigkeit auch das Zufällige der einzelnen That im Groſsen des geschichtlichen Verlaufs durch die innere Hinfälligkeit und den wechselseitigen Kampf dieser Zufälligkeiten sich zur Nothwendigkeit aufhebt. Auf einen zweiten Einwurf, daſs zur Construction ein vollständiger, keiner weitern Ausbildung fähiger Begriff der Philosophie und der Menschheit, der Abschluſs, die Ankunft am letzten Ziele nöthig sey, entgegnete Zeller, bei solchen Annahmen müsse man auf alles geschichtliche Verstehen der frühern Philosophie verzichten; denn auch die gelehrte (nicht construirende) Geschichtsforschung sey mit ihrer Aufgabe nie zu Ende. Und solle jedes System wegen seiner nothwendigen Beschränktheit und Unvollkommenheit des rechten Standpunkts für das Begreifen der Geschichte entbehren, so werde er wohl denen noch weit mehr abgehen, die sich ohne System, d. h. ohne Philosophie, mithin überhaupt ohne wahre Einsicht in den Gegenstand an die Betrachtung philosophischer Systeme machen wollten. Endlich wuſste Zeller auch eine Antwort auf den dritten Haupteinwurf, daſs es die Geschichte mit dem Thatsächlichen zu thun habe, also begriffliche Ableitung des Geschichtlichen nicht Aufgabe der Geschichtschreibung sey. Ist das nicht auch Thatsache, fragte er, daſs Vernunft und Gesetzmäſsigkeit im Gange der Geschichte waltet, daſs die eine Erscheinung zu der andern in diesem und diesem innern Verhältnisse steht, daſs die geschichtliche Entwicklung diesen und diesen Verlauf nehmen muſste? ist es nicht die allgemeinste und erfolgreichste, die zuverlässigste und offenbarste Thatsache? darf daher die Geschichte, wenn sie doch das Faktische treu wiedergeben will, dieses Faktum ignoriren?

Man vergleiche über die Aufgabe der Geschichte der Philosophie und über deren Behandlung auch Zellers Aufsatz „die Geschichte der alten Philosophie in den letzt-

verflossenen fünfzig Jahren" in den Jahrbüchern der Gegenwart 1843 Juli f.

Ich habe bemerkt, daſs Einige nur scheinbar gegen die Construction sind. „Eine begriffliche Reconstruction der Geschichte, sagt Brandis (Fichte, Zeitschr. für Philos. 1844. S. 124.), haben wir nicht angefochten, sondern eine a priorische Construction derselben und zwar zunächst eine Construction, worin alle ihre Theorieen und Lehrgebaüde als vereinzelte Momente des Hegelschen Systems nachgewiesen werden sollten. Muſs der ohne System seyn, der das seinige wie irgend ein anderes für unzureichend hält, lediglich vom Mittelpunkt desselben aus, und als nothwendige Vorstufen oder Momente desselben die gesammten Formen der Philosophie zu begreifen? Der Punkt, warum sich's eigentlich handelt, ist der, ob das System des Bearbeiters der Geschichte ihr zum Maſs und zur Richtschnur dienen, oder sich ihr unterordnen soll, um aus ihr stets von Neuem sich zu vertiefen, zu erweitern, zu berichtigen? Ich bin der letztern Ueberzeugung und meine, zur Erreichung dieses Zweckes diene uns eine sorgfältig und gewissenhaft geübte historische Kritik, die von der Geschichte selbst geübt, ihr eigentliches Bewegungsprincip ist." (Vergl. seine Geschichte der Gr. R. Philosophie I. §. 7.)

Die Uneinigkeit über das Object der Geschichte der Philosophie rührt nicht von der Uneinigkeit über den Begriff der Philosophie her.

Die Philosophie hat als Wissenschaft mit den übrigen Wissenschaften dieſs gemein, daſs sie ein Ganzes im Zusammenhange ergreift. Sie unterscheidet sich aber von den übrigen Wissenschaften dadurch, daſs sie die Fesseln der Geschichte nicht so trägt. Der Rechtsgelehrte, welcher die römischen Gesetze über privatrechtliche Gegenstände systematisch sammelt, ordnet etc. schafft damit die Wissenschaft der Geschichte des römischen Privatrechtes. Geht er aber noch weiter und forscht er nicht bloſs nach den nächsten Gründen seiner Wissenschaft, welche in der Thätigkeit der Gesetzgeber liegen, sondern nach den letzten Gründen, der Vernünftigkeit dieser Thätigkeit, nach den Beweggründen,

welche für alle Zeiten Gesetzgeber veranlassen könnten, ähnliche Gesetze zu geben, so begibt er sich auf den Boden der Rechtsphilosophie. Die Philosophie ist also das wissenschaftliche Ringen nach dem Ewigen, nach dem reinen Grund-Gedanken in allen geistigen Erscheinungen. So weit sind Alle einig, nicht so über die Folgerungen daraus. Wo abgebrochene Gedanken, die kein wissenschaftliches Ganzes bilden, oder Disciplinen ohne Erforschung der letzten Gründe erscheinen, oder wo der Mensch etwas in der Geschichte Auftretendes als Ewiges betrachtet, da kann, nach der Ansicht Vieler, von keiner Philosophie die Rede seyn. Das erste sey der Fall in den meisten Schriften orientalischer in die Geschichte der Philosophie gezogener Denker etc. Das zweite bei den meisten Religions-Philosophen, besonders des Mittelalters. Sie hätten kein Ewiges zu suchen, da sie das Ewige schon zu haben glaubten, vom Ziel zum Ziel liefen.

Da nun die Geschichte der Philosophie es nur mit der Philosophie zu thun habe, so habe sie sich auch nur mit denjenigen Erscheinungen zu befassen, wo eine freie Erforschung der letzten Gründe das Treibende und Bewegende ist. Darum datirte schon Aristoteles die Philosophie nicht von Hesiod oder andern Mythologen, sondern von Thales. (Metaph. I. 3. Simpl. in Arist. Phys. f. 6. Diog. Laert. I. 122.) Darnach schliefsen neuere Geschichtschreiber der Philosophie die griechischen, chinesischen, indischen, arabischen und christlichen Mischungen von Mythologie, Theologie und Philosophie, welche eine positive Religion als letzten Grund voraussetzen, von der Geschichte der Philosophie aus. Indessen hat man andrer Seits Denker in die Geschichte der Philosophie aufgenommen, welche Sporadisches gegeben, gleichsam die Samen weiterer Entfaltungen, oder welche sich zu diesen Entfaltungen verhielten, wie welke Blätter und Bäume zum vergangenen Frühlinge, ferner kosmologische, psychologische, theologische, sittliche und rechtliche Meinungen Einzelner wie ganzer Völker angedeutet, endlich auch Abgerissenes und Versetztes. Es gibt auch in der Philosophie verschiedene Mittelpunkte. Die specielle Arbeit, die Bearbeitung eines einzelnen Problems, kann einen

Mittelpunkt für sich und einen wissenschaftlichen Mittelpunkt haben, wenn dieser auch nicht der Centralpunkt ist, von wo die Linie des universalen Systematikers nach dem ganzen Umkreise der philosophischen Gebiete führen. Ferner ist der philosophische Gedanke oft durch den Zweck mit Zuthaten versetzt, wie etwa in den Erinnerungen des Xenophon, ohne daſs er aufhört, philosophisch zu sein. Drittens sieht man, daſs die Aufnahme mancher Elemente in sofern gestattet werden kann, als darin der Beweis liegt, daſs zu dieser oder jener Zeit keine Philosophie vorhanden, oder auch nur möglich gewesen ist. Man schien aber hiezu auch in sofern berechtigt, als die Philosophie genau mit dem Leben, der Religion, der Sittlichkeit, der Sprache und Nationalität zusammenhängt, so daſs die Philosophie nie als ganz reine und gleichsam überirdische erscheint; als ferner, wie Ritter bemerkt (Gesch. d. Ph. V. 19.), wir uns täglich philosophisch nicht gerechtfertigte Annahmen gestatten müssen und nicht verhindern können, daſs sie gelegentlich auch einen Einfluſs auf unsere Philosophie gewinnen. Zudem ist die strenge Forderung hauptsächlich aus der Abneigung gegen die christliche und scholastische Philosophie hervorgegangen, welche man dadurch aus der Geschichte der Philosophie hinausschaffen, als Nicht-Philosophie bezeichnen wollte. Aber man hat sich erstens nie ganz getraut, alle philosophischen Erscheinungen, welche den christlichen Charakter haben, auszuschlieſsen, wie z. B. J. Böhme. Zweitens haben die Gemäſsigten im Christenthume zwischen Dogmatik, zwischen Lehren und zwischen dem Faktischen unterschieden, wonach eine philosophische freie Auffassung des Christenthums a posteriori, wie jedes andern Geschichtlichgegebenen, d. h. eine Philosophie der Offenbarung möglich sei.

Vergl. Ritter Gesch. d. Ph. I. S. 8.; Röth, Gesch. der Philosophie I.; Brandis Handb. der Gesch. der Griechisch-Römisch. Phil. I. S. 9. mit Reinhold Gesch. der Philos. 3. Aufl. I. S. 11.; Zeller Philos. der Griech. I. S. 11.; Schwegler, Gesch. Phil. S. 4.

II.

Die Perioden der Geschichte der Philosophie.

Man hat verschiedene Wahrnehmungen zu Eintheilungsgründen benützt, so das Bedürfniſs eines Ruhepunkts in langer Darstellung, die Verschiedenheit des Zeitalters, die Spaltungen in Schulen, die äuſsere Geschichte, die Idee des Lebens etc. Darunter geben nun die von Rixner §. 9. benützten Begriffe der äuſsern Geschichte und des Lebens oder Organismus sehr zweideutige Eintheilungsgründe. Es ist möglich, daſs sehr verschiedene Systeme in eine politisch sehr gleiche Zeit fallen. Und der Begriff des Organism ist unbrauchbar, weil wir nicht an der Grenze des Lebens, der Geschichte, stehen, und also Parallelen eben so unstatthaft sind, als es für uns unstatthaft wäre, Kindes-, Mannes-, Greisenalter zu fixiren, falls noch Niemand gestorben. Besser geeignet zu Scheidungslinien sind die Verschiedenheiten in der Wahl der Objecte der Philosophie und den Ergebnissen. Schon Aristoteles unterschied in der griechischen Philosophie solche objective Merkmale (De part. animal. I. 2.). Man kann die Vorliebe für verschiedene Gegenstände, auf deren Erforschung sich ein Zeitalter wirft, deſsgleichen die Ergebnisse, welche, als mangelhafte, neue Wege einzuschlagen nöthigen, als vollkommene eine gewisse Ruhe erzeugen, zu Eintheilungsgründen benützen. Aber zu Eintheilungsgründen für das Ganze eignen sie sich nicht, weil in jeder groſsen Periode dieselben Neigungen und bedeutende Ergebnisse wiederkehren. Man hat z. B. gesagt, die alte Philosophie beginne mit der Natur, die neuere seit Cartesius mit dem Geiste. Aber bei dieser Sprengung in zwei Hälften scheint man übersehen zu haben, daſs der Dualismus zwischen Natur und Geist sich in Indien und bei den Christlich-Philosophirenden lange vor Cartesius geltend macht. Dasselbe ist mit der gerühmten Voraussetzungslosigkeit des Cartesius der Fall, welche unter den Christen nicht bloſs bei Raymund von Sabunde, sondern noch weit früher eintritt. Die erkenntniſs-theoretisch-skeptische Richtung findet sich öfter und schärfer vor Cartesius. Die zwei Perioden

liefen also in einander. Die Ergebnisse, oder deren Verschiedenheit kann bei Vertheilung grofser Massen gleichfalls nicht genügen; denn in grofsen Massen ist nie eine solche Verschiedenheit dagewesen, dafs Wahrheiten ganz neu, oder Ergebnisse des Denkprocesses ganz falsch gewesen wären. Schon Aristoteles (Phys. IV. 14. Metaph. XII. 8. De coelo I. 3. Polit. VII. 10.) ist geneigt, in der Welt eine Kreisbewegung zu sehen, wonach Altes wiederkehre. Alexander von Aphrod. nennt die allgemeine menschliche Natur ϐ κενον ϐδ' αστοχον τ' αληϑϐς. Hippokrates, oder wer Verfasser der Schrift de natur. hominis sein mag (ed. Foes. Francof. 1620 fol. p. 224.) sagt: τῃ αυτεῃ γνωμῃ παντες προσχρεονται, λεγϐσι δ'ϐ τα αυτα. Bekannt ist der Ausspruch des Baco v. Ver., man habe die von einander abweichenden Philosophieen als eben so viele verschiedene Auslegungen desselben Buches derselben Natur- und Vernunft-Offenbarung zu betrachten, wovon stellenweise bald diese, bald jene richtiger sey. Leibnitz verdeutlichte sich den Fortschritt durch die Spirallinie. Er bemerkt (Guhrauer I. 272.), der gröfste Theil der Secten habe in den Behauptungen guten Theils Recht; nicht so in dem, was sie läugneten. „Wenn ich Mufse hätte, fährt er fort, so würde ich meine Dogmen mit denen der Alten und Anderen vergleichen. Die Wahrheit ist verbreiteter, als man glaubt. Indem man diese Spuren der Wahrheit bei den Vorgängern bemerkbar machte, hätte man in der That: perennis quaedam philosophia.“ Damit ist die Stelle von Hegel, „dafs das Absolute, wie seine Erscheinung, die Vernunft, ewig ein und dasselbe seyen etc.“ zu vergleichen. Unterschiede liegen also nicht so fast in den Objecten und Ergebnissen, wenn man grofse Massen zu scheiden hat, als in dem Partiellen menschlicher Anschauung in der gröfsern oder geringern Entwicklung, in der mehr oder minder ausgeprägten Sprache, in der neuen Seite, welche sich nach dem verschiedenen aber wiederkehrenden Standpunkte geltend machen. Die Bewegung, das Ergebnifs, der Weg bleiben sich im Gröfseren gleich.

Aufserdem suchte man Eintheilungsgründe von der Verschiedenheit der geistigen Voraussetzungen, der philosophi-

schen Schule und der Religion zu gewinnen. Darnach stände die eine Hälfte der Philosophie unter dem Einflusse der Mythologie, die andere unter dem Einflusse des Christenthums, die eine Hälfte unter dem Einflusse der Selbstgestaltung, die andere unter dem Einflusse der philosophischen Ueberlieferung. Man hat daraus, daſs der griechische Denker nicht eine fixirte Geschichte, nicht diese gewaltige Arbeit des Geistes zur Voraussetzung hat, ohne so viel Rücksicht philosophirt, im Wesentlichen unabhängig ist, während der Moderne unter steter Rücksicht philosophirt, bei den Modernen, als unterscheidendes, Eintheilung begründendes Merkmal, den Dualism zwischen Subject und Object, zwischen Natur und Geist, zwischen Erfahrung und Gefühl, zwischen Recht und Pflicht, kurz die Subjectivität, abgeleitet. Dessen ungeachtet geben weder der Einfluſs der Religion, noch der philosophischen Schule sichere Eintheilungsgründe. Die Religion hat keinen so mächtigen Einfluſs geübt, daſs man sagen könnte, die Philosopheme eines Leibnitz, Kant, Lessing etc. stünden unter ihrem Einflusse (vgl. meine Briefe über religiöse Duldung S. 115 f.). Die Religion ist stets mehr Sache der Massen geblieben, so daſs Kant in keinem näheren Verhältnisse zum Christenthume, als Aristoteles zur Mythologie steht. Wer vermag selbst in dem philosophischen Systeme eines Leibnitz, dem Kern des Christenthums, der Erbsünde und Erlösung, eine Stelle anzuweisen? Und der Einfluſs der Schule, so groſs und mächtig das Verhältniſs auch ist (vgl. meine allg. Literatur-gesch. der Deutschen, Einleit.), erzeugt allein keinen Unterschied. Albert der Groſse hat wie Kant einen Aristoteles vor sich, und wer möchte sie in eine Reihe setzen? Das Erzeugende jedes wahren und haltbaren Unterschiedes ist die lebendige Nationalität. Sie ist die Mutter jeder eigenthümlichen Philosophie, gibt die Sitte, die Sprache, den Geist, die Kunst. Es sey mir also erlaubt, die nachfolgenden Erörterungen unter folgende Abschnitte zu bringen: Indische religiöse Kastenphilosophie; Chinesische Philosophie; Griechische Philosophie bis in die Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr.; Internationale griechische Philosophie; Internationale römische Philosophie; Internationale christliche Philo-

sophie bis um 400; die Philosophie bei den Germanen bis um 900; Internationale christliche Philosophie bis 1400; Deutsche, Französische, Englische, Italienische Philosophie bis auf unsere Zeit etc. Ueber die Berechtigung zur Eintheilung der neueren Philosophie verweise ich der Kürze halber auf meine allg. Literaturgesch. S. 16. Der Grund, wefshalb die Philosophie im Zeitraume von 900—1400, trotz der steigenden nationalen Scheidung, als internationale erscheint, liegt darin, weil die Philosophie Sache des theologischen Standes vorzugsweise bleibt.

III.

Indische Philosophie.

Man ordnet jetzt die indische Philosophie in drei Hauptmassen: den Vedanta, Sankhya und Nyaya. Die Vedanta ist der theoretische Theil (Brahmamimansa,) der Mimansa-Lehre, welcher der praktische, Karmamimansa, zur Seite steht. Ihr Grund sind die Veden; ihre Anfänge setzt man in's 5. Jahrh. vor Christus. Die Ausbildung wird man aber weiter herabrücken müssen, da die Periode der höchsten Blüthe des Sanscrit in die 2te Hälfte des 1. Jahrh. v. Chr. fällt, die Sammlung der Veden aber in's 3. Jahrh. v. Chr. Unter ihren Commentatoren ist Sankara hervorgehoben worden, welcher im 8. Jahrh. nach Christus gelebt haben soll, defsgleichen Sadananda, dessen Compendium Frank für kaum jünger als 1000 Jahre hält. Ein anderer bedeutender Commentator der Karmamimansa, Kumarila Bhat'ta, ein Gegner der Buddhisten, wird in's 7. Jahrh. nach Christus gesetzt. Als Gründer der Mimansa werden Dschemini, Vyasas und Badarajanes genannt. Als Stifter der Sankhya-Lehre dagegen Kapila und der Yoga Patandschali. Diese zwei Lehren werden als zusammengehörig betrachtet. Für die beste Auseinandersetzung des Systems des Kapila gilt die des Is'vara Krish'na, welcher die Sankhya in apophthegmatische Verse im Arja-Metrum brachte, Sankhya Karika genannt. Den Scholiasten dieses Werkes Gaurapada getraut sich Colebrooke nicht unter das 8. Jahrh. n. Chr. herabzurücken.

Als Stifter der Nyaya- und ihr beigeordneten Vaisaeshika-Lehre werden Gautamas und Sawami Kanadas genannt. Aufserdem wird auch eine Tschwarwakaphilosophie von den vorigen unterschieden.

Ueber die Folge dieser Systeme ist man noch im Unklaren. Es läfst sich vermuthen, dafs die nach Einheit strebende, mehr religiös-traditionelle Vedanta vorangegangen; ihr der den Geist isolirende Dualism der Sankhya gefolgt; am Gegensatze dieser Systeme die Dialektik der Nyaya erwacht und die Tschwarwaka mit ihrem Materialism und ihrem Kampfe gegen die Tradition der Vedas, Sutras und Puranas den Kreis geschlossen.

Die Wurzel der drei ersten Systeme ist die Religion der Veden, denn auf diese beruft sich selbst jedes beim Streite gegen das andere. Der Boden war die religiöse Kaste der Brahmanen. Die Philosophie blieb Sache der Kaste und ohne bedeutenden Einflufs auf den Volkscultus.

Die subjective Trübung der indischen Philosophie, ist unverkennbar. Das Wissen ist nicht Zweck, sondern blofs Mittel. In der Vädanta-Sara lesen wir über den Endzweck: „Er bestehe in der Aufhebung des Bewufstlosen welches in dem Zubeweisenden in die Einheit des Brahma eingehe und in der Erlangung der Seligkeit in der ihm eigenen dem Brahma gleichen Form. Denn in einer Vädenstelle heifst es: „„Der den Geist Wissende erhebt sich über den Schmerz.““ Und in einer anderen: „„Der Brahmawissende wird selbst Brahma.““ In der Sankhya Karika lesen wir: „Wegen der Hemmung durch drei Arten von Leiden (diese zu heben) ist das Verlangen nach höherer Erkenntnifs. (Wenn man sagt:) dieses Verlangen ist, weil das sie hebende Mittel in die Augen fällt, grundlos; (so ist die Antwort:) keineswegs; denn das Gewisse und Endlose (was sie bewältigt), fehlt im Sichtbaren (in der Erfahrung).“ Die drei Leiden sollen theils von den noch in der Natur als Ursache enthaltenen Wirkungen in der Leiblichkeit kommen, wie von Begierden, Leidenschaften, Körperleiden; theils von anderen Sichtbaren, aus der Natur hervorgebrachten belebten und leblosen Wirkungen; theils von Unsichtbaren, unrein-eingeleibten Geistern den Pais'atshen etc. Die Philo-

sophie, die Unterscheidung des Entwickelten, seines Grundes und des Wissenden soll über diese Schmerzen hinweghelfen. Die Kenntnifs der heiligen Schriften, die religiösen Gebräuche reichen hiezu nicht hin, weil sie nicht rein sind, z. B. Thieropfer billigen. Selbst in dem Nyaya, dessen Stifter Gautama ein Gegner der Anhänger der Mimansa gewesen, und dessen vorwaltendes Augenmerk logische Fragen gewesen, die zu Ehren und Ansehen verhelfende Disputirkunst, wird die Logik als Mittel zur Läuterung und Befreiung (môksha) des Geistes (buddhi) empfohlen.

Die indische Philosophie hat sich selbstständig aus dem Boden des Landes gebildet, und lange Zeit eben so wenig Einflufs geübt, als erlitten.

In Ansehung des Zusammenhanges sind zwar bekanntlich mehrere Orientalisten geneigt gewesen, die griechische von der indischen entlehnen zu lassen. Sie geben jedoch umgekehrt auch zu, dafs durch die Verbindung Alexandrias und Aegyptens mit Indien die alexandrinisch-griechische Philosophie auf die Neuerer des Vädanta, oder den eklektischen Pantheism der Pauraniken, vielleicht Einflufs gewonnen habe. Jedenfalls böte die altjonische und altitalische Schule weit mehr Aehnlichkeiten mit der indischen Philosophie, als die griechische der zweiten Periode, z. B. in Ansehung der Seelenwanderung. So Wilson (Sánkhya).

Ritter (IV. 415) ist der Ansicht, dafs nicht alle Systeme der Indier Einflufs auf die griechische Philosophie gehabt hätten. Nur in Ansehung der Yoga und der Wedanta sey eine Wahrscheinlichkeit dieser Art vorhanden, indem wir sehr bedeutende Punkte dieser Lehren auf eine ähnliche Weise bei den spätern Griechen hervortreten sähen, ohne die Entstehung derselben aus wissenschaftlichen Gründen oder aus griechischen Ueberlieferungen nachweisen zu können, so die Lehre von der Emanation, die vom Gegensatze zwischen der körperlichen Natur und der Seele; endlich die Lehre von der mystischen Anschauung Gottes. Megasthenes, welcher 300 v. Chr. lebte, und über Indien ein Werk geschrieben haben soll, sagt bei Clemens von Alexandria (Strom. ed. Sylburg p. 224.): ἁπαντα μεντοι τα περι

της φυσεως ειρημενα παρα τοις αρχαιοις λεγεται, και παρα τοις εξω της Ελλαδος φιλοσοφεσι, τα μεν παρ' Ινδοις υπο βραχμανων κ. τ. λ. Auch diese Notiz führt uns nach Syrien, da Megasthenes Gesandter des Seleukos von Syrien an Androkottos gewesen, und nach Alexandria, als Brennpunkte der Vermittlung, giebt aber auch durch die Art ihrer Fassung eine Bestätigung des Gesagten.

Hier folgen einige Grundzüge der Vedanta- und Sankhya-Lehre nach Franks Fassung.

Nur Brahma ist das ewige Wesen, nach der erstern Lehre, dagegen alles davon verschiedene Andere nicht ewig. Das Wesen, Vastu, seiend, denkend, selig, unentzweit, Brahma, ist Wissen und Offenbaren. Das Nichtwesen, avastu, ist aber im Wesen durch Umwandlung entstanden. Was offenbar werden, was zum Bewufstsein kommen soll, ist erst verhüllt, bewufstlos (weder ον, noch εκ ον, vielmehr μη ον, was als Bewufstloses aufgehoben werden soll, bemerkt Frank), die von den drei Ureigenschaften (Gun'en, den beiden Aeufsersten und dem Mittlern) aller Dinge eingenommene, mit ihnen verborgene Macht des Geistes Gottes, das Bild der in ihr enthaltenen Dinge, ihre vorausgehende Aehnlichkeit, ihr Schatten, der Hunger zu sein.

Die Entwicklungsstufen des lebendigen Geistes als Ich (Selbstbewufstsein) zerfallen nach der verschiedenen Beziehung des Bewufstlosen und Bewufstseienden auf einander 1. in der Einheit, der ersten Durchdringung, 2. in der Ausscheidung, 3. in der innigen Vereinigung.

I. In der ersten Stufe wird das Bewufstlose entweder als Eines, nach dem Willen zur Gesammtheit derer, die im Bewufstlosen, das in's wiederscheinende Leben geht, mit Verschiedenheit sind, oder als Vieles, nach dem Willen zur Gesondertheit derselben, gesetzt. Gesammtheit und Gesondertheit sind aber kraft der Durchdringung des Ganzen und des Getheilten.

a. Die Gesammtheit, Samashti, ist hier, als das Ungeborne, durch Darstellung edler Grundformen die reinen Wirklichkeiten der Natur hervorbringend. Der ihr inwohnende Bewufstseiende ist allwissend, das ganze Bewufstsein offenbarend, Ursache der Welt, der Herr, Is'vara; die

Gesammt-

Gesammtheit ist durch Hervorbringung vom Ganzen sein productiver Leib.

b. Die Gesondertheit, vjasht'i, ist durch Darstellung nicht so edler Formen, minder reiner Wirklichkeiten, hervorbringend. Der ihr inwohnende Bewufstseiende ist theilkundig, nicht allwissend. Die Gesondertheit ist durch Hervorbringung des Ich-setzens und der Wirkungen desselben sein productiver Leib. Der vielgestaltig, geoffenbarte Theilkundige ist der eben Entstandene, dem noch keine Unterscheidung zukommt.

Beide Bewufstseienden aber, der Herr und der Theilkundige, sind, wie die Gesammtheit und die Gesondertheit, von einander unterschieden in Einheit; Beide vernehmen die Wirksamkeit des Bewufstlosen, welche, vom Bewufstsein erleuchtet, innerlich übersinnlich ist. Hier ist demnach in der Einheit eines Unendlichen und Endlichen immanent die Entwicklung ihres Unterschiedes in Einem, die innere und äufsere Leiblichkeit und ihre Ineinslösung, Ruhe, Allherrschaft etc. Beide haben noch in sich ein reines Bewufstseiendes, das nicht einwohnt, unbefangen, aber die Fassung von Beiden, von ihnen unterschieden, unentzweit, ruhig, ein Viertes ist. Es wird in dieser Stufe ausdrücklich erinnert, dafs die Gesammtheit und Gesondertheit mittelst der Durchdringung des Ganzen und Besondern sei. Durchdringung ist aber hier nur im Denken.

II. In der zweiten, von der ersten auch der Art nach verschiedenen Stufe, der Unterscheidung, geschieht die Entstehung:

a. Durch die vom ausgeschlossenen Bewufstlosen bewirkte Deckung des unausgeschlossenen, nicht zur vorübergehenden Welt gehörigen Geistes gegen die schauende Vernunft, wodurch das seine Gestalt in der Vernehmung des Ewigen habende Ich sich gebunden, gesondert erscheint, sich in seiner Besonderung bewufst wird. Die Deckung ist zu fassen als geschehend durch die Erhebung des Nichtwesens aus seiner Einheit mit dem Wesen, aus der Einheit der Zeiten, worin es das mit dem Subject vereinte Object war. Mittelst der Bedeckung des Geistes geschieht demnach die Ab-

sonderung des Einzelnen in ihm, seine Verselbstständigung durch das Princip der Ichsetzung.

b. Die Unterscheidung, vivacka, geschieht zweitens durch Ausscheidung, Entäufserung, wodurch von dem dem Bewufstlosen inwohnenden Bewufstseienden die fünf Elementenprincipien, aus diesen der übersinnliche Leib und die äufsere Leiblichkeit entstehen. Die Macht, welche diese Welt hervorbringt, ist demnach der dem doppelmächtigen Bewufstlosen inwohnende, doppelmächtige Bewufstseiende, der durch aus sich selbst Hervorbringen des Stoffes und durch Einziehen desselben in der Bestimmung des Andern selbstbestimmend schöpferischer Geist ist.

Der übersinnliche Leib ist durch drei Grundkräfte (Krafthüllen, Keime) gegliedert: erstens durch den Natur-Vernunftkeim der fünf äufseren Wahrnehmungen, der das individuelle Beziehungsleben genannt wird; zweitens durch den Verstandeskeim mit den fünf Wirkungsorganen; drittens durch den Keim der fünf Lebensfunctionen. In ihrer Vereinigung bilden diese drei Keime den übersinnlichen Leib, der aus den drei Kräften des Wissens, Wollens und Wirkens gestaltet ist.

Durch Theilung und Combination der fünf Elementen-Principien entstehen die äufserlich materiellen Wesen, die fünf Sinnesobjectivitäten, die 14 Welten und die vier Gattungen der Lebenden, wo die beiden diesen Hervorbringungen nach Gesammtheit und Gesondertheit inwohnenden Bewufstseienden, in jener der Allmensch, in dieser der Allgeist, sind. Der Allgeist ist genannt, weil er, ohne den übersinnlichen Leib verlassen zu haben, in den äufserlich materiellen zuerst eingeht. Aber diese beiden inwohnenden sind, gleich jener Gesammtheit und Gesondertheit, auch hier nicht getrennt. Wie der Herr und der Theilkundige die hohen übersinnlichen Wirksamkeiten des Bewufstlosen vernehmen, so vernehmen der Allmensch und der Allgeist die fünf Sinnes-Objecte, die fünf Bewegungsarten und die vier intellectuellen Thätigkeiten, welche vierzehn Momente, jedes von eigenen höheren Mächten, Göttern, regiert werden.

Sämmtliche Ausbreitungen bilden aber nur Eine mächtige Ausbreitung, und das denselben einwohnende Bewufst-

sein ist nur Eines, indem es, wenn man zurückschreitet, vom All und Allmenschen unmittelbar beginnt und im Herrn beschlossen ist.

III. Die dritte Entwicklungsstufe ist die der Vereinigung durch eine Steigerung, durch Erhebung über jene Erhebung, Beherrschung der ersten Erhebung. Das in der anfänglichen Entwicklungsstufe gesetzte, seiner unbewufste Ich, welches in der zweiten vom unausgeschlossenen Geiste gesondert, ausgeschlossen, in Leiblichkeit gebunden sich unterscheidendes Ich ist, fafst sich in der dritten mit dem allgemeinen Geiste in einer Einheit, als lebendige, geistige Persönlichkeit, als Ich, das frei ist, kein Band hat etc. Die Ausbreitung des vom Bewufstlosen anfangenden Nichtwesens, das im Wesen durch Umwandlung entstanden ist, hat ihre Bestimmung, ihr Mafs vom Wesen; demnach auch das Bewufstlose und das dem Bewufstlosen inwohnende Bewufstseiende, welches vom Herrn beginnt, sein Mafs, seine Bestimmung und Ursache in dem die Fassung von jenem seienden, nicht inwohnenden, bewufstseienden Vierten, Brahma.

Der Sankhja oder die unter dem Namen des Kapila zusammengestellten 499 Sutren, welche vielleicht eine weitere Ausführung eines älteren Buches, des Tatva Samasa, sind, sammt den Versen des Karika von Krish'na, lassen die Principien der Welt und aller ihrer Schöpfungen von einer ewigen, absoluten, allein productiven, aber bewufstlosen Natur (Mulaprakriti) hervorbringen, in der als Ursache schon alles Weltliche vorgebildet enthalten ist und welche nicht durch Umwandlung oder Entwicklung ist.

An die Wurzelnatur schliefsen sich zweitens die Sieben an: die Naturvernunft (buddhi), der Ahankara, und die nicht wahrnehmbaren fünf Elementen-Principien, welche durch Umwandlung hervorgebracht und selbst umwandelnd oder hervorbringend sind.

Zu diesen kommen die Sechzehn, die durch Umwandlung hervorgebracht sind, aber nicht selbst umwandelnd: die fünf äufsern Elemente, die eilf Organe, nämlich fünf Wahrnehmungsorgane und fünf Thätigkeitsorgane, Zunge, Hände, Füfse, Eingeweide, Genitalien und ein inneres Organ, Manas, der Verstand, ein mit den allen andern verwandtes, zusammenbildendes,

Die Reihe schliefst ein fünfundzwanzigstes Princip, der Geist, welcher nicht durch Hervorbringung oder Umwandlung entstanden ist, und auch nicht hervorbringend oder umwandelnd ist.

Das letzte und das erste Princip bedingen Alles. Die Geister sind von der Natur unabhängig, ewig, aber unproductiv. Die Geister haben dagegen den Zweck, mittelst ihrer Wanderungen durch alle Naturgestalten, die Natur und ihre Hervorbringungen zu unterscheiden und zu erkennen und durch diese Erkenntnifs von der Natureinleibung frei zu werden. Die Natur bringt aber nur zu dem Zwecke Alles hervor, um von den Geistern wahrgenommen zu werden. Sobald die Natur wahrgenommen ist, zieht sie sich zurück und er schaut nicht mehr nach ihr, wenn er sie kennen gelernt hat. Die Frage, wie die bewufstlose Natur sich dem ihr fremden Geiste doch entsprechend bewegen könne, hat man durch die Hypothese eines Eigenwesens, Svabhâva, zu lösen gesucht, das sich für den Geist schon vorherbestimmt finde, und in welchem er die Naturformen auf seinen Wanderungen durch die Leiber erkenne.

Die Principien stammen so von einander ab. Von der Natur kommt der Mächtige (die Naturvernunft); von diesem das Ichsetzende Princip; von diesem die Zahl der Sechzehn; von den fünf nicht wahrnehmbaren Elementen-Principien die fünf äufseren Geschöpfe.

Das Naturvernunft-Princip ist, weil es seinen Ursprung aus der bewufstlosen Natur hat, selbst bewufstlos. Es ist Entscheidung, Entschliefsung. Vor dasselbe bringen die drei Organe den ganzen Zweck des Geistes, ihn offenbarend gleich einer Lampe. Es ist der Vorstand bei der Wirksamkeit der Organe und bereitet das Geniefsen von allem Objectiven für den Geist.

Es fehlt hier der Raum, alle Principien weiter zu verfolgen. Ich begnüge mich mit einer Stelle Franks über das Verhältnifs des Sankhja zur Vädenphilosophie.

„Eben diefs," sagt der Gelehrte, „dafs im Sankhja die Natur doch nicht ohne den Geist und der Geist nicht ohne die Natur sein kann, setzt die Idee des ursprünglichen Vereintseins beider in einem Systeme voraus, in welchem die

Natur dem Geiste angehört, sie die Natur des Geistes selbst ist, der er vorsteht, d. i. die Philosophie der Väden. Aus dem Dualismus des Sankhja aber schafft der Buddhaismus den Geist ganz hinaus, setzte in eine absolute, bewufstlose Natur auch die Entwicklung eines wahrnehmenden Princips, Buddha, des Wissenden, zugleich mit dem Mächtigen, als der Naturvernunft, Buddhi, so fern einen scheinbaren Monotheismus aber am Ende das Auslöschen aller Unterschiede und Existenzen der Buddhen selbst in der Einen Natur, die auch ihre Existenz, welche sie im Sankhja hat, verliert, mit Allem im Leeren, Sunja, vergeht, ins reine Nichts verschwindet. Beiden, dem Buddhaismus wie dem Sankhja, fehlt das Princip der Vädenphilosophie, nach welchem die Natur wesentlich die Macht des Geistes selbst und er ihr Herr, so wie er wesentlich Natur-erfüllt mit ihr und in ihr ist."

Es entstand in Indien selbst die Frage, welche Stelle denn Gott in diesem Systeme einnehme. Seine Gleichsetzung mit dem 25. Princip rief den Vorwurf der Gottlosigkeit hervor. Man glaubt, dafs Patang'ali, der Gründer einer jüngeren Schule, defshalb zur Annahme eines Uebergeistes Adhjâtma gekommen sei.

Der Yoga Sastra, den man, wie dessen Commentator Bhodscha-Deva, aus Ward kennt, ist Mystizism bis zum Extrem.

Kanada stellt sechs Kategorieen (padârthas) auf: die Wesenheit, Beschaffenheit, Thätigkeit, Gemeinsamkeit, Verschiedenheit und Verhältnifsmäfsigkeit, zu welchen die Commentatoren noch eine siebente gefügt haben: die Verneinung. Die Wesenheit ist ihm die Grundlage der Beschaffenheit und Thätigkeit. Unter die Wesenheiten zählt er die Erde, das Wasser, das Licht, die Luft, den Aether, die Zeit, den Raum, die Seele und den Manos. Die ersten fünf werden von ewigen Atomen gebildet. Unter die 24 Beschaffenheiten zählt er Wärme, Geruch, Zahl, Quantität etc. Fünfzehn davon hält er für sinnlich, acht (Verstand, Lust und Unlust, Verlangen und Abscheu, Willen, Laster und Tugend) für unsinnlich. Thätigkeiten gibt es nach ihm fünf, Gemeinsamkeiten drei (Gattung, Art, Individuum) etc. Man erkennt schon daraus die Lehre als physikalische Atomistik, die,

wenn der von Ward übersetzte Commentar „Veiseshikâ Soûtrâ Poushkara“ eine Conjectur erlaubt, sich zum Deism hinüberarbeitete.

In Ansehung des von Rixner (S. 30) erwähnten Buddhism ist auf die Bemühungen von Brian Houghton Hodgson hinzuweisen, welchem man die Bekanntwerdung uralter im Sanscrit verfafster Denkmale jener Lehre verdankt, welche durch ihre Verkündigung der Metempsychose und der Selbstaufhebung durch die sechs Vollkommenheiten des Almosens, der Tugend, Wissenschaft, Kräftigkeit, Geduld und Liebe, Millionen bezwungen hat. Jene dem Buddha, oder Sakya-Muni, zugeschriebenen Denkmale sollen auf drei zu verschiedenen Zeiten, in den ersten 500 Jahren nach Buddha's Tod, gehaltenen Concilien, aufgenommen worden sein, der mindestens schon im 6. Jahrhunderte vor Christus lebte. Das bedeutendste Werk hierüber ist das von Eug. Burnouf (Introduction à l'histoire du bouddhisme indien, Paris 1844).

Literatur. Colebrooke, on the Philosophy of the Hind. Transact. R. A. S. I. 19 sq. 292 sq. 439 sq. 544 sq. II. 1; Id. Essays London 1837; Essais sur la philosophie des Hindous par Colebrooke traduits p. Pauthier, Paris 1833 sq. II.; Ward, aperçy de l'histoire de la littérature et de la mythologie des Indiens, Serampore 1818, II. 4; Hodgson, Sketh of Buddhism in den Transact. of the royal asiat. soc. II. 1. 232 sq.; J. J. Schmidt, über die Verwandtschaft des Gnost. mit den Religionssystemen des Orients, Leip ig 1827; Schmidt, über den Brahmanism in den Abhandlungen der Petersb. Acad. Ser. VI. T. I. 1832 ff.; Lassen, indische Alterthumskunde, Bonn 1845; W. Humboldt, über die Bhagavad Gitá Werke, I. B.

Gymnosophista sive Indicae Philosophiae documenta coll. ed. enarr. Chr. Lassen, Bonn 1832. 4. (Isvaracrishnae Sankhyacarica); The Sánkbya Káriká, Lond. 1837 sq. II. 4, Anzeige von Frank in den Münchner Gel. Anz. 1839. Nr. 133 f.

Maharshigantamakrita nyayadarcana, Calcutta 1821 (Bhâshâparic'heda); The Bhasha Paricheda and Siddhanta Muktavali, ib. 1827; Nyáyasútravitti, the Logical Aphorisms of Gotama, with a commentary by Visvanâtha Bhattâchârya, ib. 1828; Barthélemy Saint-Hilaire in den Memoires de l'acad. des sciences t. III: sur le nyâyâ.

F. H. H. Windischmann, Sancará sive de theologumenis Vedanticorum, Bonn 1833; The exposition of the Vedanta phil. by Colebrooke vindicated by Hougton, Lond. 1835, Anzeige von Frank in den M. G. A. 1837. Nr. 210 f., 1838. Nr. 65 f.; Vedanta-Soûtras Philosophie der Vedas v. Poley, Paris fol. (1835); Vedánta Sára, Calcutta 1829; Die Philosophie der Hindu, Vädanta Sara von Sadananda, sanskrit und teutsch von O. Frank, München 1835. 4.; Vedanta-Sara or Essence of the Vedanta by E. Roer, Calcutta 1845. Roth's Ausg. d. Veden.

IV.

Chinesen, Perser, Phönizier, Aegypter etc.

Pauthier (Philosophie des Chinois im Dictionnaire des sciences philos. t. I. p. 492 sq.) unterscheidet drei Perioden der chinesischen Philosophie. In die erste setzt er das Buch der Wandlungen Y-King, dessen erster, dem Fu-hi zugeschriebener Text 3000 v. Chr., und dessen zweiter 1200 v. Chr. verfaſst worden sein soll, und das zwischen 1122—1166 gesetzte Buch Schu-king. Das erste ist, nach seinen alten Theilen, Naturalism, dem selbst die Zahlenlehre erst später beigefügt worden. Man hat bis in die neueste Zeit Mühe gehabt, das wiederholte Hineinlegen und Hineindeuten der Lehren von Gott, Unsterblichkeit etc. abzuwehren (Stuhr, die chinesische Reichsreligion, Berlin 1835, S. 6 f., auch gegen Windischmann). Das Schu-king, welches Ki-tsö zugeschrieben wird, ist eine Begriffsammlung, die unter neun Klassen gebracht werden. Die erste umfaſst fünf Stoffe: Wasser, Feuer, Holz, Metall, Erde. Die zweite fünf Fähigkeiten: Haltung, Sprache, Gesicht, Gehör, Gedanken. Die dritte acht Herrscherregeln über Nothdurft, öffentlichen Reichthum, Gottesdienst etc. Die vierte fünf periodische Gegenstände: Jahr, Mond, Sonne, Sterne, ihre Stellung und Zahlen. Die sechste das Betragen des Herrschers. Die siebente casuistische Fälle. Die achte meteorologische Beobachtungen. Die neunte fünf Glücks- und sechs Unglücksfälle. In die zweite Periode, deren Anfang ins 6. Jahrhundert v. Chr. gesetzt wird, fallen Lao-tsö und Confucius (Kung-tsö) mit ihren Schulen. Der Erste soll 55 Jahre vor Confucius (604) geboren worden sein und zuletzt eine Reise nach

Thian-tschu oder Indien unternommen haben, was zu verschiedenen Conjecturen über seine Stellung zu Buddha benützt worden ist, wozu die Verwandtschaft des Tao-te mit buddhistischen Lehren von selbst einlud, wie die Annahme, daſs Beide zu gleicher Zeit gelebt. Die Lehre des Lao-tsö wird als Pantheism gefaſst. Das erste Sein, den Tao (die höchste Vernunft), hält er für unaussprechbar. An dasselbe kommt er nur in seinen zwei Manifestationsweisen, dem Unterschiedenen und Ununterschiedenen, Begrenzten und Unbegrenzten, Vergänglichen und Unvergänglichen. Im Menschen findet er beide Manifestationsweisen, d. h. die körperlich erscheinende wie geistige Natur. Das Ziel des Menschen erblickt er in der Herrschaft der geistigen Natur und in der endlichen Vereinigung mit dem Ursein, durch Aufhebung aller Unruhe und körperlichen Bewegung, die das Merkmal der einen niedrigen Manifestation ist. Dabei kam ihm die Verwandtschaft der Vergänglichkeit, als Bewegung, mit dem Unfrieden, der quälenden Unruhe der Seele, als der Folge regelloser Begierden, von selbst entgegen. Man wird hiebei weit mehr an die stoische Apathie, als den häufig mit dieser Lehre in Verbindung gebrachten Epikuräism erinnert. Die Politik des Lao-tsö (Lao-kiün) schreibt folgerichtig den Herrschern Verachtung des Irdischen und Erhaltung der Ruhe durch Entfernung alles dessen vor, was unzufrieden machen kann, z. B. auch der Aufklärung mit ihrem Gefolge von Wünschen. Es leuchtet von selbst ein, daſs das oberste Eins, die zwei Manifestationen und die drei zusammen zu einer Zahlenlehre einladen, und daſs die geistige Manifestation des Eins, als zu diesem sich hinneigend, eine Verwechslung und Verwirrung in der Auffassung begünstigen konnten. Zu der Schule des Tao (Tao-Kia) werden gezählt: Kuan-yün-tsö, ein Zeitgenosse des Lao-tsö und Commentator desselben, Yün-wen-tsö, gleichfalls ein Schüler des Lao-tsö, Kia-tsö und Han-fei-tsö (400 v. Chr.), Lie-tsö (398 v. Chr.), Tschuang-tsö (338), Ho-kuan-tsö und Hoai-nan-tsö, von denen aber der Letztere auch zur gemischten Schule (Tsa-Kia) gerechnet wird.

Confucius, welcher an die Spitze der zweiten Schule dieser Periode (Schu-Kia) gestellt wird, welche vom fünften

bis ins zweite Jahrhundert v. Chr. gedauert haben soll, wurde, nach der Annahme der Sinologen, 551 v. Chr., 54 Jahre vor Lao-tsö, geboren und starb 478. Seine vorschlagende Richtung war die auf Moral, auf das vom Himmel dem Menschen gegebene Moralprincip der Selbstvervollkommnung, mit Abwehrung alles aufserhalb Liegenden. Als ihn z. B. Jemand fragte, wie man den Genien dienen müsse, antwortete er: „Da man den Menschen noch nicht dienen kann, wie kann man da den Genien dienen!" Und als ihn ein Schüler fragte, was der Tod sei, antwortete er: „Wenn man nicht weifs, was das Leben ist, wie kann man wissen, was der Tod ist?" Seine speculativen Lehren sind hauptsächlich in den Erklärungen zum Buche der Wandlungen zu suchen. Man erkannte auch darin den Naturalism, der sich um die drei Mächte des Himmels, der Erde und des Menschen dreht, und keine sichere Antwort über die Fragen nach einem von der Natur geschiedenen Gott, einer vom Körper geschiedenen Seele giebt. Es ist bekannt, dafs Confucius ein Geschichtswerk (Tschun-thsieu) abgefafst und dafs die drei Werke, welche seinen Namen vorzugsweise verewigt haben, und von seinen Schülern aufgezeichnet worden sein mögen, in Verbindung mit dem von Mencius die vier classischen Bücher der Chinesen genannt werden. Das erste ist der Ta-hio (die grofse Lehre), eine Unterweisung für Herrscher und Beamte; das zweite der Tschung-yung (die Unveränderlichkeit in der Mitte), eine Empfehlung der goldenen Mitte; das dritte der Lün-yü (Red und Antwort), eine Art xenophontischer Memorabilien; das vierte der Meng-tsö von Meng-tsö, der 314 v. Chr. gestorben sein soll, eine Unterredung mit dem Fürsten Liang-wang, welche besonders die gute und freie Natur des Menschen herauszustellen sich bemüht. Unter diese Schule gehören noch Thseng-tsö und Tsö-sse, endlich Sün-tsö (220 v. Chr.), dessen trübseliges Zeitalter zu dem Satze geführt haben mag, dafs die Natur des Menschen nicht gut sei.

Die dritte Periode wird in die der ersten Herrscher der Dynastie Sung (960—1119 n. Chr.) verlegt. Als Gründer derselben werden Tscheu-lien-ki, oder Tscheu-tsö, als Pfleger die Tsching-tsö und als Haupt Tschu-hi betrachtet. Hier ist an die Spitze ein Ursein, Tai-ki, gestellt, welches sich durch

Bewegung als thätiges und unkörperliches, durch die Ruhe als leidendes und körperliches Princip manifestirt, die untrennbar sind und die Substanz des Urseins bilden. Aus ihnen gehen fünf Elemente, Feuer, Wasser, Erde, Holz, Metall, hervor. Der Tai-ki ist Li, oder immaterielle bewirkende Ursache des Himmels, der Erde und aller Dinge vor der Welt, und Khi, d. h. materielles Princip. Die Vereinigung der beiden Principien ist das Leben im Menschen. Das eine steigt beim Tode zum Himmel, das andere kehrt zur Erde zurück. Die Moral empfiehlt Uebereinstimmung mit Himmel und Erde, der Augen mit Sonne und Mond, der Lebensstadien mit den Jahreszeiten, des Glücks und Unglücks mit den Elementen, die zwischen Himmel und Erde ihr Spiel treiben und die Räume füllen.

Mit diesen drei Perioden sind nur hervorragende Punkte einer sehr reichen Literatur gemeint, welche sich auch in die neuere Zeit hereinzieht. Wir haben z. B. eine Paraphrase des Meng-tsö von der Academie, dem Hanli, aus dem Anfange des 18. Jahrhunderts (Yi-kiang), die 1821 wieder gedruckt worden; eine „wahrhafte Erklärung der Naturgesetze (Sing-li-tschin-tsiuan)“ von Sün-te-tschao, welche 1753 erschien; das Sching-yu-kuang-hiun vom Kaiser Yung-tsching, eine Polemik gegen das Christenthum, englisch herausgegeben von Milne, London 1817 u. A.

Literatur. Eine sehr reiche Quelle für die chinesische Philosophie ist zuvörderst das Lexikon von Morrison. An dasselbe schliefsen sich einige allgemeine Arbeiten, wie die Geschichte China's von Gutzlaff, die Mélanges asiat. v. Abel Remusat, Paris 1826, und die Mémoires sur les Chinois sammt der Description de la Chine von Pauthier. Der letztere Gelehrte schrieb ferner, aufser dem genannten Artikel, im Besondern auch: Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise, Paris 1844.

Daran reihen sich die neuen Ausgaben des Y-King v. Mohl (Stuttg. 1834 sq.), des Choû-King und der vier Moralbücher des Confucius und seiner Schüler von Pauthier (Les livres sacrés de l'Orient traduits, Paris 1840) und die übrigen Arbeiten für Lao-tsö (Memoire de Deguignes t. XXVIII. des mém. de l'acad. des inscriptions et belles-lettres; Memoire sur la vie et la doctrine de Lao-tseu p. Ab. Remusat, Paris 1823;

Memoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao en Chine p. Pauthier, Paris 1831; Le Táo-te-King, ou le livre revéré de la Raison suprême et de la vertu p. le même, ib. 1838; Le livre de la Voie et de la Vertu trad. p. Julien, ib. 1842), für Confucius und Mencius (Les quatre livres moraux de Confucius trad. p. Pauthier, ib. 1840; Confucius et Mencius ou les quatre livres etc. p. Pauthier, ib. 1841; Mencius ed. St. Julien, ib. 1824 sq.), und für Tsu-sse (L'invariable milieu avec une vers. lat. p. Remusat, ib. 1817).

In Ansehung der übrigen von Rixner genannten Völker müssen hier Nachträge zur Literatur die Stelle weiterer Angaben vertreten. Kritische Scheidung ist hier sehr zu empfehlen. Rixner hat z. B. von der Edda (Oldemoder, Urgroſsmutter) Sätze aufgenommen, ohne einen Unterschied zwischen der älteren Edda, dem Werke von Sämundr hinn Frodi, dem Sohne des Sigfus (ed. Christiania 1847) und der jüngern Edda des Snorre (ed. Stockh. 1818) zu machen; ohne die Theile der ältern Edda, welche die Glaubens- und Mysterienlehre enthalten (Solar-Lioth, Völuspa h. v. Ettmüller Leipz. 1830) und die Sprüche Havis, Hava-Mal, aus einander zu halten; ohne anzudeuten, daſs gewisse Theile ein Amalgem heidnischer und christlicher Elemente sein könnten, wie das Solar-Lioth, und daſs Sturlusons Arbeit versetzt ist; endlich ohne den Streit über historische und physikalische Erklärung (Suhm, Münter, Geijer, Magnussen etc.) zu berühren.

Ueber persische Anschauungen schrieben u. A.: Kosegarten (Dissert. acad. Sund. 1832), Vullers (Fragmente über die Relig. des Zor. Bonn 1831), A. Hölty (Zoroaster und sein Zeitalter, Lüneb. 1836; Illgens Zeitschr. für histor. Theol. Neue Folge II), Burnouf (Vendidad Sadé av. un comm. Paris 1330—43 fol.; Commentaire sur le Yaçna l'un d. livr. relig. des Parses cont. le texte Zend expl. etc. ib. 1833 II. 4), David Shea und Anthony Troyer (The Dabistan, Paris 1843). Ueber hebräische und phönizische Religions-Anschauungen: Movers (die Phönizier, Bonn 1841), Danmer (der Feuer- und Molochdienst der alten Hebräer, Braunschw. 1842), Beck (die geschichtlichen Voraussetzungen des hebräischen Religionsprinzips in Noacks Jahrb. 1846 2. H. S. 42). Ueber Aegypten: Seyffarth (Beiträge zur Kenntniſs des alten Aegypt. Leipz.

1826; Grundrifs der Mythologie etc., eine Beilage zu Movers Schrift über die Religion der Phönizier, Leipz. 1843), Schwartze (Das alte Aegypten, eb. 1843), Bunsen (Aegptens Stelle in der Weltgeschichte), Frank (über indische Verwandtschaften im Aegyptischen, in den Abhandl. der bayr. Akademie von 1840), Letronne (in der Revue des deux mondes fevr. 1845).

V.

Ueber die orientalischen und mythologischen Quellen, die Perioden und allgemeine Literatur der griechischen Philosophie.

Die Frage nach den Anfängen und Quellen der griechischen Philosophie hängt mit der obigen über das Object der Philosophie und ihrer Geschichte zusammen. Schon in den zwanziger Jahren wurde hauptsächlich durch Lobeck (Aglaophamus sive de theologiae musticae Graecorum causis, Regiomont. 1829 II) und durch die geschichtlichen wie mythologischen Forschungen K. O. Müllers (Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, Gött. 1825; Geschichte hellenischer Stämme etc.) die klassische Romantik erschüttert. Damit auch die Neigung, überall Orientalisches und Urtraditionen zu sehen, obgleich diese Neigung keineswegs erloschen ist, wie die Schriften von Röth (Gesch. der abendl. Philos. Mannh. 1846), Gladisch (Einleit. in die Weltgesch. Posen 1844; Empedokles und die alten Aegypter in Noacks Jahrb. 1847 S. 681 f.) zeigen. Darüber sind nun die Stimmfähigen einig, dafs die griechische Philosophie ein eigenlebiges Erzeugnifs des Volkes und keine Tradition ist.

„Ihre Selbstständigkeit," bemerkt Brandis (I. 21.), „bewährt sich theils durch eine gewisse alle ihre Erscheinungen bedingende Einheit der Grundrichtung, theils durch eine Abfolge ihrer Entwicklungen, welche die Möglichkeit einer über blofse vereinzelte Anregungen hinausreichenden Einwirkung des Nichtgriechischen ausschliefst.

Derselben Ansicht ist, um noch Einen anzuführen, Ritter (Gesch. d. Ph. I. 3. Absch.). Er erinnert an das Vorurtheil der Griechen gegen alles Barbarische; an den Mangel der

Sprachkunde und bequemer Verbindungswege; an den blos äuſserlich-merkantilischen Charakter des Verkehrs; an die befangene nationale Auffassung bei Herodot; an die Schwierigkeit philosophischer Mittheilung und Erregung selbst in unsrer Zeit, geschweige in jener, wo die Hellenen keine ägyptischen oder persischen Schriften zu übersetzen gepflegt; an die mangelhafte Bildung der Orientalen, welche die Geschicklichkeit nicht blos zu wissen, sondern auch zu lehren ausschlieſse. Zudem seien die Ueberlieferungen über die barbarischen Lehrer griechischer Philosophie bei den griechischen Schriftstellern selbst im Ganzen nicht sehr häufig und im Einzelnen nicht zum besten beglaubigt. Wenn Platon zuweilen ägyptische Mythen anführe, so nehme er es nicht so ernst (Phaedr. p. 275). Erst in den spätern Zeiten, erst mit dem Absterben des wissenschaftlichen Lebens unter den Griechen, vervielfältigten sich die Gerüchte über die orientalische Abkunft der griechischen Philosophie. Die Spätern, sagt der Geschichtschreiber, wollen mehr wissen, als die Frühern, und davon lassen sich die Gründe nicht schwer auffinden. Nachdem die Fähigkeit, Eignes zu erdenken, abgenommen, fing man an, seiner eignen Dürftigkeit in der Erfindung sich bewuſst, über die Alten, und woher sie ihren Reichthum genommen, zu grübeln; man verstand die reichen Quellen ihres Lebens, welche sie in sich selbst hatten, nicht mehr, da man sich selbst unfähig fand, aus sich Aehnliches zu schöpfen. Auch war man nach den Zeiten des Aristoteles mit dem Orient näher bekannt geworden; man hatte Spuren einer frühern Bildung in ihm als in Griechenland gefunden, man war nicht im Stande, sich eine andere Bildung, als die griechische zu denken, die Vermuthung war zu natürlich, daſs die alten Griechen von den Orientalen gelernt hätten, wie die neuern Griechen von ihren Voreltern noch jetzt lernten. So wurden zwei Arten der Unfähigkeit Ursachen dieser Vermuthung, dann des allgemeinen Irrthums und vieler daran sich anknüpfender historischer Muthmaſsungen: die Unfähigkeit, eine andre Bildung als die eigne zu begreifen, und die Unfähigkeit, in den höhern wissenschaftlichen Gebieten zu schaffen. Man beurtheilte die Vorzeit nach sich, daraus entstand die schlechte Geschichte, welche den äuſsern Zusammenhang an der Stelle des innern zu gewinnen suchte. Als nun noch die orientalische Phantasterei in der Geschichte um sich griff, erhielt man Ueberlieferungen, wie die der Neu-Platoniker, welche im Ganzen niemand gebrauchen kann, viele aber im Einzelnen zu gebrauchen versuchen etc.

Aber nicht blos die Einwanderung der philosophischen Ideen aus dem Orient nach Griechenland, sondern auch die Annahme, dafs die hellenische Philosophie einen mythischen oder mythologischen Anfang habe, ist eine stark bezweifelte geworden.

Zwar spricht auch noch Brandis von einer mythisch-poetischen Wurzel der griechischen Philosopheme (I. S. 40), verbreitet sich dem gemäfs über Orpheus (G. H. Bode, quaestiones de antiquissima carminum Orph. aetate patria atque indole, Gott. 1838), nicht ohne auf das der orientalischen Emanationslehre Entgegengesetzte aufmerksam zu machen (S. 70.); handelt von Hesiodos, über welchen nun die Schrift von Sontbeer (Ueber d. Urform d. Hesiod. Theogonie, Berl. 1837), die Abhandlung von Cäsar (Zimmermanns Zeitschr. 1843), die Ausgabe von Göttling (Goth. 1842) nachzusehen ist; zieht die Kosmogonien der mittleren Theologen eines Pherekydes (Fragm. ed. G. Sturz, Lips. 1824), welcher zwischen Ol. 45 — 58 gelebt haben soll, des Epimenides, wie die religiösen Ueberzeugungen der Gnomiker, des Pindar etc. in den Kreis seiner Betrachtung. Er findet in ihnen, wie in den sieben Weisen (Dilthey, griech. Fragmente, Darmst. 1835; Wiskemann, de Lacedaemoniorum philosophia ac philosophis disputavit deque septem quos dicunt sapientibus, Hersf. 1840) die Anfänge der griechischen Philosophie.

Aber Brandis kann sich selbst das Unsichere in den Nachrichten über Entlehnungen der Philosophen aus den Theologen, wie die geringschätzige Betrachtung dieser bei Platon und Aristoteles nicht verhehlen. Und dafür, dafs die alten kosmogonischen Annahmen auf die früheren Philosopheme eingewirkt, die Wurzel der griechischen Philosopheme gewesen seien, bringt er keinen Beweis aus dem Alterthume, der befriedigend wäre.

Um so stärker sind die gegentheiligen Gründe.

Die religiösen Vorstellungen, aus welchen die griechische Mythologie erwachsen, bemerkt z. B. Ritter, seien zur Zeit des Thales etwas Veraltetes und halb Vergessenes, halb Vernachlässigtes, nicht mehr lebendig in die Entwicklung des griechischen Geistes Eingreifendes gewesen.

Zwischen der orientalischen und griechischen Mythologie sei ein wesentlicher Unterschied, denn jene drücke ihre Verehrung gegen das Göttliche in unförmlichen Symbolen aus, diese nicht. Aber in demselben Maafse, in welchem die Göt-

tergestalten kunstgerecht, seien die mythischen Vorstellungen zur Erregung philosophischer Gedanken unpassend geworden, hätten nicht so das Nachdenken mit dem Gedanken des Unendlichen erfüllen können, wie die mythischen Symbole. Beim Beginne der historischen Zeit fänden wir bei den Griechen einen krassen Anthropopathismus. Dafs eine tiefere Auffassung des Religiösen zu dieser Zeit nicht in der allgemeinen Denkart gelegen, werde daraus bewiesen, dafs ihnen die Gesänge des Homeros und des Hesiodos als Quellen der Götterlehre gegolten (Herodot II. 53).

So habe die griechische Philosophie mehr Nutzen daraus gezogen, dafs die Religion ihr nicht entgegengekommen, oder ihr widersprochen, als dafs sie ihr einige Gedanken zur Erforschung überliefert. Diejenigen ersten Philosophen, welche sich nicht etwa ganz gleichgiltig gegen alle religiöse gezeigt, hätten entweder den Aberglauben des Volks und die alten Ueberlieferungen von den Göttern verspottet und geschmäht, wie wir bei Xenophanes, Herakleitos und Anaxagoras fänden, oder sich Erfindung eigner Theogonie und Kosmogonie herausgenommen, wie Parmenides und Empedokles.

Positivern Einflufs, habe man gemeint, möchten die Mysterien auf die Philosophie geübt haben. Nach zuverlässigen Untersuchungen (Lobeck, de Orphei aetate diss. I—III) sei jedoch vor Homer kein geheimer Gottesdienst nachzuweisen. Daher die Annahme, dafs die mystischen Religionen in Griechenland ein Werk des reifenden griechischen Geistes gewesen. Wie nun die öffentliche Religion sich immer mehr für künstlerische Darstellung und in Verbindung mit dieser ausgebildet hätten, so schienen die mystischen Gebräuche und Erzählungen mehr dem philosophischen Gedanken vorgearbeitet zu haben, ohne doch selbst auf den Namen der Philosophie irgendwie Anspruch zu haben.

Es frägt sich überhaupt, wo die Quellen der Mythologie aufzusuchen sind. Solche lassen sich nun drei finden: der individuelle Geist, die Natur und die Geschichte. Der Geist hat gewisse Zielpunkte, welche man im populären Sinne Ahnungen, im wissenschaftlichen Ideen nennt, und sie häufig den Begriffen entgegensetzt. Wir ahnen, dafs das Gute zur Herrschaft kommen, dafs das kurze Leben nicht der Abschlufs unsres Wesens, unsre jetzige Entwicklung nicht die möglichste und alleinige sei etc. Diesen Ahnungen entspricht die Mythe vom Kampf des Guten

und Bösen, von der Geisterwelt, die uralte Lehre von der Mantik, Prophetie etc. Früh bemerkte ferner der Mensch über sich Gestirne, aufser sich Körper, welche von grofsem Einflusse auf ihn waren, welche er als unerkannte sich gerecht zu machen suchte. Insofern gestaltete sich schon die Ueberzeugung oder die Religion, dafs hinter den Erscheinungen etwas liege, was selbst nicht Erscheinung ist, vielmehr sie bestimmt. Gab nun die kindliche Menschheit diesen Ahnungen einen Namen, so konnte es nur durch Uebertragung geschehen. Und fixirte sie die Uebertragung, so war das Symbol, das Bild fertig. Ein Stier, eine Kuh, eine Schale, eine Pflanze, ein Schwert, eine menschliche Gestalt mit gewissen Charakteren etc. sollten sprechen. In der Vorhalle eines Tempels zu Sais waren abgebildet ein Kind, ein Greis, ein Habicht, ein Fisch und ein Flufspferd. Diefs las der Aegypter: O ihr, die ihr geboren werdet und sterbet, die Gottheit hasset die Unverschämtheit. Complexe beider Factoren, und damit das Aufhören des reinen Sternendienstes, mehrten die Mannigfaltigkeit der Symbole. Es fand aber in der Natur wie im Geiste stets Bewegung statt und es mufsten sich darum auch die Symbole bewegen, d. h. zu Mythen werden. Und da dieses in der Zeit geschah, und bei wenig gebildeten, wenig unterrichteten Völkern, so konnte sich das Ungeschichtliche, oder Ewige in Natur und Geist leicht mit dem schon in ferner Dämmerung liegenden Geschichtlichen vermengen. Daraus entspannen sich die Anfänge der Heroensage, welche freilich auch durch den Zug des Menschen nach Vergöttlichung, nach einem Aufsteigen unterstützt wurden. Die Thätigkeit der Menschen bei der Aussprache, Fixirung und ins Leben Setzung läfst sich endlich in eine unabsichtliche und absichtliche trennen. Die absichtlichen Symbole und Mythen giengen von Dichtern, Politikern und spätern Theologen aus. So hat man die Mythologie schon im Alterthume aufgefafst, Euemeros sucht das Geschichtliche vom Ungeschichtlichen zu scheiden. Bei Antisthenes und Chrysippos, wie bei Platon und Aristoteles und so vielen Andern, werden die Uebersetzungen gewisser Züge und Eigenschaften der Natur und des Geistes in Bild und Mythe zurückübersetzt, d. h.

als

als Allegorien betrachtet. Aristoteles findet z. B. (Metaph. I. 3.) in den Mythen von Okeanos, Thetys und Styx eine kosmologische Theorie; in der Mythe von Aphrodite und Ares den Gedanken, daſs kriegerische Naturen Hang zur Liebe haben (Pol. II. 9.); in der Mythe, daſs Athene die Flöte weggeworfen, den Gedanken, daſs Flötenspiel zur Geistesbildung nicht tauge etc. Bei den Philosophen, von Xenophanes, Platon, Epikur bis auf Plotin, herrscht die Ansicht, daſs Homer und Hesiod durch dichterische Erweiterungen Götter gemacht hätten etc. Der politische Factor schlägt bei Platon (Rep. 377. A) und Aristoteles (Polit. VII. 12.) vor. Sie lassen der Gesetzgebung und der Volksleitung zu lieb den Götterglauben bestehen. Es sind besonders zwei Stellen des Aristoteles klassisch zu nennen, welche zugleich die antike Religionsphilosophie verdeutlichen. In der ersten erkennt er die äuſsere reale Grundlage in der Natur und die Politik als Factoren der Mythologie an. Er sagt (Metaphys. XII. 8): *Παραδεδοται δε παρα των αρχαιων και παμπαλαιων εν μυθε σχηματι καταλελειμμενα τοις ὑστερον, ὁτι θεοι τε εισιν ὑτοι και περιεχει το θειον την ὁλην φυσιν· τα δε λοιπα μυθικως ηδη προσηκται προς την πειθω των πολλων και προς την εις τυς νομυς και το συμφερον χρησιν· ανθρωποειδεις τε γαρ τυτυς και των αλλων ζωων ὁμοιυς τισι λεγυσι και τυτοις ἑτερα ακολυθα και παραπλησια τοις ειρημενοις.* In der zweiten bei Sextus adv. Math. IX. 20 sq. betont er auch den psychischen Factor. Wir lesen hier: *Αριστοτελης δε απο δυοιν αρχων εννοιαν θεων ελεγε γεγονεναι εν τοις ανθρωποις: απο τε των περι την ψυχην συμβαινοντων και απο των μετεωρων· ὁταν γαρ, φησιν, εν τῳ ὑπνυ καθ' ἑαυτην γενηται ἡ ψυχη τοτε την ιδιον απολαβυσα φυσιν προμαντευεται τε και προαγορευει τα μελλοντα· εκ τυτων υν φησιν ὑπενοησαν ὁι ανθρωποι ειναι τι θειον το καθ' ἑαυτον εοικος τῃ ψυχῃ και παντων επιστημονικωτατον* (Vgl. Krische S. 17. 57. 162. 147. 204; Ritter, Gesch. d. Ph. IV. 552). Dasselbe sagt uns endlich die ganze griechische Kunst, in welcher die tiefsten menschlichen Ahnungen von dem Geiste verkörpert sind. Nach Allem sind bei der Philosophie und Mythologie einerseits und bei den verschied-

nen Mythologieen andrerseits die Quellen dieselben und das fortwährende Suchen der Gelehrten nach Entlehntem ist eine fortgesetzte Lächerlichkeit. Die Quellen brauchte der griechische Philosoph nicht erst aus dem Oriente zu holen, denn jeder der Mythologen und Philosophen hatte die Hauptquellen vor und in sich. Ja insofern zwei Factoren, die Natur und Geschichte, bei den Völkern Verschiedenheit zeigten, konnte nicht einmal eine Entlehnung stattfinden. Nimmt man aber, Schelling sich nähernd, an, dafs die Gottheit nach der Schöpfung, durch diese sollicitirt, ein Andres geworden sei und eine zeitliche bis zur individuellen Incarnation sich steigernde Immanenz, ein Prozefs der Gottheit im mythologischen Bewufstsein der Menschen stattgefunden habe, so repräsentiren die Völker Stufen, müssen also etwas Eignes, nicht Entlehntes haben. Und die Philosophen werden in diesem Falle als solche betrachtet werden müssen, welche die Stufe ihres Volkes bereits überwunden haben und überwinden wollen, statt als Entlehner und Nachtreter. Eine etwas genauere psychologische und naturhistorische Forschung wird die Abwege immer mehr beseitigen. Als Beispiel kann Pipers Anschauung des Chinesischen dienen, welcher chinesische Lehren mit Lehren von Schelling, Oken, Aristoteles, Empedokles etc. parallelisirt.

Piper (Die Philosophie der Chinesen; Noacks Jahrb. 1847. S. 485) sagt: „Die wesentlichen Naturerscheinungen, welche sich offenbar ereignen, sind überall dieselben. Daher müssen auch gewisse wesentliche Punkte der subjectiven Naturlehre überall wiedergefunden werden. Wo nun namentlich die auf witzige Zusammenstellung entfernter Aehnlichkeiten ausgehende Identitätslehre geltend ist, mufs die Zahl dieser Congruenzen vorherrschend werden. Das scheint nicht überall hinlänglich beachtet worden zu sein. Vielmehr hat man, wo man solche Congruenzen fand, sogleich auf Ueberlieferung geschlossen, oder, wo man sich keine Ueberlieferung denken konnte, das Dasein der Congruenzen leugnen wollen. So geschah es vor einigen Jahren, als man anfieng, den Paracelsus zu bearbeiten und viele Uebereinstimmungen mit den Lehren der neueren naturphilosophischen Schule fand. Diejenigen, denen diese Uebereinstimmung nicht wünschenswerth schien, beklagten

sich, dafs man den alten Mystikern die besseren Lehren der neueren Zeit andichten wolle; sie hielten es auch vielleicht für unmöglich, dafs man in so verschiedenen Zeiten auf gleiche Gedanken kommen könne. Aber wer dies für unmöglich hält, der verkennt die Bedeutung der in dem Geiste der Identitätslehre erfundenen Theorie."

Die griechische Philosophie hat man in drei Perioden getheilt: in die vorsokratische Philosophie mit Einschlufs der Sophistik; in die Periode des Sokrates, Platon, Aristoteles; und in die nacharistotelische mit Einschlufs des Neuplatonism. Nach dem oben Gesagten mufs aber diese dritte Periode gespalten werden. In dieser Beziehung ist auch Rixners Anschauung eine unrichtige.

„Schon Ast und ihm folgend Rixner, bemerkt Zeller I. S. 35., unterscheidet in der Geschichte der griechischen Philosophie drei Perioden, deren letzter erst Sokrates angehören soll: die Periode des jonischen Realismus, des italischen Idealismus und der attischen Ineinsbildung beider. Diese Eintheilung ist jedoch — abgesehen davon, dafs auch die italische Philosophie als idealistisch bezeichnet werden kann — schon defswegen verfehlt, weil die sogenannten zwei ersten Perioden der Zeit nach zusammenfallen und sich auch ein innerer und äufserer Zusammenhang des jonischen und italischen Philosophirens nachweisen läfst. Die Richtungen, welche hier an zwei Perioden vertheilt sind, müfsten daher richtiger als gleichzeitige sich gegenseitig ergänzende Momente der philosophischen Entwicklung in derselben Periode gefafst werden."

Die vorzüglichsten allgemeinen Werke über die griechische Philosophie sind, aufser den Werken von Ritter, Marbach, Reinhold, Schleiermacher, Hegel etc. über Geschichte der Philosophie überhaupt:

Chr. A. Brandis, Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie, Berl. 1835 f.

A. B. Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie, Gött. 1840. 1. B.: Die theologischen Lehren der griechischen Denker.

Ed. Zeller, die Philosophie der Griechen, Tüb. 1844 f.

Die speziellen Arbeiten werden unten ihre Stelle finden.

VI.

Ueber Charakter, Entwicklungsgang und Gestalten der ersten Periode der griechischen Philosophie.

Wenn Rixner von dem Realismus der jonischen Schule, dann von einem Uebergange der Naturphilosophie in Dualismus bei Anaxagoras, dann von dem Idealismus der Pythagoräer etc. spricht, so ist damit der Cardinalpunkt und die Gestaltung der Philosophie in der ersten Periode mit modernen Ausdrücken gemessen.

Der Hauptpunkt der ersten Periode besteht in Aufsuchung einer Einheit, im Gegensatze zur Vielheit der Erscheinung. Dies ist das durch den menschlichen Drang nach Individualisation gebotene erste Problem. Von Parmenides wie von Protagoras, Democrit, Empedokles sagt Aristoteles (Metaph. IV. 5.): *τα οντα ὑπελαβον ειναι τα αισϑητα μονον*. Von Parmenides und Melissos sagt er (De coelo III. 1.), sie hätten zwar zuerst erkannt, dafs es ein Ewiges und Unbewegtes geben müsse, jedoch in der Meinung, es sei nichts wirklich als die sinnliche Wesenheit, die Bestimmungen, welche nur auf jenes pafsten, auf diese übertragen. In Betreff der Pythagoräer bemerkt er (Metaph. I. 8. 5.), sie hätten zwar unsinnliche Principien angenommen, betrachteten jedoch, in Uebereinstimmung mit den andern Physiologen, das Sinnlich-Wahrnehmbare (*αισϑητον*) als das Seiende, hätten sich ganz mit der Physik befafst, und ihr Princip werde als Stoffartiges gefafst. Realisten sind demnach alle Philosophen dieser Periode, wenigstens in gewissem Sinne, insofern nemlich keiner Idealist ist. Selbst die Eleaten fassen ihr Eins als *ἐν συνεχες*, als *σφαιρης εναλιγκιον ογκω*, Heraklit als *πυρ αειζωον*. Bei Anaxagoras ist der *νȣς* Beweger der Materie, nicht von dieser gelöst. Und selbst die Sophisten sind die reinsten Sensualisten. Mit Recht weist darum Zeller (I. 54 f.) die Eintheilung in Realisten und Idealisten ab. Nur in den Streben nach Einheit, in der Zurückführung auf die Einheit, mit einem Worte in der Reductionstheorie treffen alle Philosophen bis auf die Sophisten zusammen. Aristoteles Me-

taph. I. 3: δει γαρ ειναι τινα φυσιν μιαν η πλειυς μιας, εξ ὡν γιγνεται ταλλα σωζομενης εκεινης. Und nach den Fragen, welche sich hiebei ergaben, erkennt man die Unterschiede. Auf die erste Frage nach der Beschaffenheit des Eins antworteten Einige mit Feuchtigkeit, Andre mit Luft, Andre mit Feuer etc., die Pythagoräer mit der Monas, die Eleaten mit dem Sein schlechtweg etc. Das Moralische im Guten des Empedokles (Aristoteles, Metaph. I. 4. 5.) und Abstracte im Vollen des Leucipp und Demokrit (eb. I. 4. 12) etc. mufsten dabei immer mehr über das speziell Physische den Vorschlag gewinnen. Die zweite zur Unterscheidung führende Frage war die, wie die Einheit zur Vielheit wird und umgekehrt. Man antwortete hierauf: durch Verdünnung und Verdichtung; durch Verbindung des Begrenzten und Unbegrenzten; durch Bewegung, Anziehung und Abstofsung, durch συγκρισις und διακρισις (Stob. Ecl. phys. 414) etc. Die Mittel, das Viele aufzuheben, boten die Begriffe des ἑν, απειρον και διαιρετον, des συνεχες des Ewigen und Unbewegten, der φιλια και νεικος, der αναγκη, ἑιμαρμενη, des λογος, νυς, des ἑν και παν, des Atoms etc. Man benützte bald die Erfahrungen am Urschleim, an dem Athemzug, bald die Wahrnehmung, dafs alle mathematischen Verhältnisse auf die Einheit sich gründen, bald den σφαιρος, also bereits auch die Hypothese. Wo etwa eine begriffliche Einheit, wie bei Parmenides, eine stoffartige, wie bei Melissus, nicht hinzureichen schienen, wo, wegen Schwäche der philosophischen Gründe, Gefahr für den Bestand der Einheit und für die Reductionstheorie drohte, da scheute man sich auch nicht, das Theologische herbeizuziehen (Xenophanes). Es war hiebei, unter steter Voraussetzung des Einen, wahrhaft Seienden, sehr natürlich, dafs man am Ende bei Aufhebung des Vielen ankam, wie die Eleaten. Die letzte Consequenz der Reductionstheorie ist die Verwandlung des Vielen, des Entstehens und Vergehens in Schein.

Zeller hat zwar die Philosophen des Seins (die älteren Jonier, die Pythagoräer, die Eleaten) von denen des Werdens (Heraklit, Empedokles, Demokrit, Anaxagoras) geschieden und damit den erstern nicht blos die Frage nach der Art des Werdens, son-

dern nach dem Werden selbst in der Hauptsache abgesprochen. Dagegen ist aber Brandis in der Recension Zellers (Fichtes Zeitschr. für Philosophie XIII. S. 137.) aufgetreten. Zur Widerlegung der Annahme, dafs Thales, Anaximander und Anaximenes ein ruhendes Sein als Prinzip gesetzt haben, sagt er, reicht die Anführung der Worte des Anaximander hin: „„Woher das, was ist, seinen Ursprung hat, in dasselbe hat es auch seinen Untergang etc.““ Völlig im Einklang mit diesen Worten sagt Aristoteles (Metaph. I. 3.) von den ersten Philosophen, sie hätten das als Element und Princip des Seienden gesetzt, woraus alles Seiende sei und woraus es, als dem Ersten, werde und worin es, als in das Letzte, vergehe, indem die Wesenheit bleibe und den Affectionen nach sich verwandle. Darum auch hätten sie dafür gehalten, dafs Nichts werde noch vergehe, da jene Natur immer sich erhalte. Sie fragten also nach dem inhaftenden, keineswegs nach dem ruhenden Sein, woraus alle Veränderungen würden, und in welches sie zurückkehrten. Anaximenes soll nach Berichten, deren Beweiskraft durch triftige Analogien verstärkt wird (Brandis Gesch. der Gr. R. Ph. I. 143), sein Urwesen als ewig bewegt bezeichnet haben. Wie sollte auch nicht zuerst und vor Allem der Wechsel der Erscheinungen und die Frage nach ihrem Grunde zur Bestimmtheit des Bewufstseins erhoben worden sein? wie der ohngleich entlegenere, der unmittelbaren Wahrnehmung so ohngleich fernere Begriff eines ruhenden Seins hervorgetreten sein, bevor man noch, eben im Forschen nach dem Grunde der Veränderungen, ihn hinzuzudenken sich genöthigt gesehen? Wenn Hegel (und mit ihm Zeller) mit dem Gegensatz von Sein und Nichtsein beginnt, so steht er auf der Abstractionsbasis vieler Jahrhunderte.

Eine dritte die einzelnen Philosophen unterscheidende Frage konnte die Ursache zur Vielheit aus dem Einen betreffen. „Als man weiter gieng, sagt Aristoteles (Metaph. I. 3. 15), wies ihnen die Sache selbst den Weg und zwang zur Forschung. Denn zugegeben, alles Vergehen und Entstehen aus Einem oder Mehrerem sei, woher kommt dies und was ist die Ursache? Denn das Subject bringt sich nicht selbst zur Veränderung.“ Eine vierte Frage konnte auf den Grund der Beschaffenheit des Vielen gehen. „Es ist nicht wahrscheinlich, sagt Aristoteles (Metaph. I. 3. 21), dafs jene Männer geglaubt, dafs das Feuer, oder die Erde,

oder etwas solches der Grund sei, dafs die Dinge gut und schön sind und werden. Auch gieng es nicht an, dem Zufalle und Ungefähr ein solches Geschäft anheimzustellen. Wer nun sagte (Hermotimos, Anaxagoras), dafs der Natur ein Verstand, als Ursache der Zier und ganzen Ordnung, einwohne, erschien wie ein Bewufster unter Taumelnden." Eine letzte Frage konnte endlich den Endzweck betreffen, welchen das Eine beim Werden zum Vielen hat. Aber diese Frage gieng schon über das Vermögen der ersten Periode. Wir finden zwar bei Parmenides einen Dualism von Ursachen, bei Empedokles die *φιλια και νεικος*, bei den Atomistikern den Gegensatz des Seienden oder Vollen und des Nichtseienden oder Leeren, bei Anaxagoras den *νȣς* als Gegensätzliches. Aber dies sind mehr Erklärungsmittel des Werdens des Vielen. Der Endzweck bleibt verborgen. Aristoteles sagt: *ὁι μεν γαρ νȣν λεγοντες η φιλιαν ὡς αγαθον μεν τι ταυτας τας αιτιας τιθεασιν, ȣ μην ὡς ἑνεκα γε τȣτων η ον η γιγνομενον τι των οντων, αλλ' ὡς απο τȣτων τας κινησεις ȣσας λεγȣσιν.* Die Fassung der Vielheit als Imanenten, des *απειρον, περιεχον παντας τȣς ȣρανȣς, θειον* etc. liefs die causa finalis nicht aufkommen. Fragen nach Sein und Werden an sich, nach der Beschaffenheit, physikalischen Stellung und Umwandlung des Vielen, sind dagegen nur accidentelle der Reductionstheorie und deuten oft mehr den naturhistorischen als philosophischen Standpunkt an, unterscheiden zwar die einzelnen Gestalten, heben aber den gemeinsamen Zweck Aller nicht auf.

In Betreff des *Thales*, welcher nach Apollodor 640 geboren worden, ist (zu §. 50. 2.) die Stelle des Stobäus Eclog. I. pag. 56. zu erwähnen, wo das *θειον* gleichgesetzt wird einer *δυναμις θεια κινητικη δια τȣ στοιχειωδȣς ὑγρȣ διηκȣσα*. Cicero's Stelle ist unbrauchbar (De nat. deor. I. 10). Thales konnte in seinem Zeus einen persönlichen Gott denken, wollte es aber nicht, sondern setzte Götter gleich Kraft (Arist. de an. I. 5.). Das Verhältnifs dieser Kraft zu dem unendlichen Nassen, als Einheit, aus der und in die Alles geht, dachte sich Thales vielleicht dem zwischen Seele und Leib gleich (Brandis I. S. 118).

Dem Grundgedanken des *Anaximander* (610—547 v. Chr.), welcher von Aristoteles angefochten worden (Rix. §. 53. A.), kommt man vielleicht am nächsten, wenn man an die statische Bewegung des Wassers, oder den chemischen Prozefs einer Flüssigkeit denkt. Anaximander selbst dachte an einen solchen Vorgang. Die Masse wird durch Steigen und Fallen der Tropfen, durch Scheidung und Verwandlung ihrer Theile in der Existenz und ihrem allgemeinen Begriffe der Flüssigkeit nicht bedroht. Sie bleibt und auch ihre Kraft und Ursachlichkeit der Veränderung gehen, trotz aller Veränderung der Theile, nicht verloren. Als *απειρον, αθανατον, ανωλεθρὸν, θειον* ist es nicht von dem Spiel der Theile gefährdet. Der Stoff überhaupt, als nicht individualisirtes Eins (*αοριστον*), geht durch die Ausscheidung, Individualisation so wenig verloren, als das Wasser im Tropfen. Er stieg über Thales hinauf, weil er das individuelle Nasse zum posterius der Bewegung im *απειρον* machte und wiederum die Bewegung zur Folge der von diesem ausgehenden Leitung machte. Das Unendliche als Herrschendes und die Kraft des Thales berührten sich aber wiederum. Es scheint, dafs dem Anaximander die Individualisation, das Werden des Vielen, die Bewegung im Eins, als Unvollkommenheit, als *αδικια* erschienen (Simpl. in Arist. phys. fol. 6. a.), die Sühne verlangt. In diesem Falle müfste man die Bewegung nur als am Urgrunde seiend, dagegen die Leitung als im Urgrunde seiend fassen.

Ueber Anaximander handelte, aufser Schleiermacher, Ritter (Gesch. der jon. Philos.) etc., unter den Franzosen Mallet (Histoire de la philosoph. ionienne, Paris 1842).

Dafs auch bei *Herakleit*, über welchen, aufser Schleiermacher, Eichhoff (Disput. Heraclit. Mogunt. 1824) schrieb, die Zurückführungstheorie die Hauptsache war, belehrt uns schon der Satz: „Verbinde Ganzes und Nichtganzes, Zusammentretendes und Auseinandertretendes, Zusammenstimmiges und Mifsstimmiges, so wird aus Allem Eins und aus Einem Alles!“ (S. fr. 37. 38.). Von hier aus bleibt die Parallele zu dem *απειρον* des Anaximander mit seinen Gegensätzen in den Theilen, wie zu dem *ἑν και παν* der Eleaten offen.

Wenn sich Zeller bemüht, den Zusammenhang des Herakleit mit den Eleaten nachzuweisen (I. S. 131. 161 f.), so glaubt Brandis, Herakleit habe, wenn seinem ersten Satze „Alles sei im ewigen Werden begriffen" sogleich der zweite folge „Alles Werden habe einen Gegensatz der Bewegung zur Voraussetzung," damit nur deutlich und bestimmt ausgesprochen, was Anaximander im Sinne gehabt. Wie sehr sich daher auch Herakleit in scharfer Auffassung des Begriffs eines aller concreten Erscheinung vorauszusetzenden Urgrundes, in folgerechter und umfassender Durchführung, in sorgfältiger Beachtung der verschiedenen Arten der Erscheinung über seine Jonischen Vorgänger erhoben, ohngleich näher sei er dem Anaximander als den Eleaten und Pythagoreern gestanden. Die Bewegung scheint sich Herakleit durch das Feuer, als Bewegendes im Eins, individualisirt zu haben.

Die Lehre des *Empedokles* sucht Zeller (I. S. 172 f.) als Combination eleatischer und heraklitischer Elemente darzustellen. Er giebt aber S. 190 zu, daſs zwar die φιλια des Empedokles dem Eins der Eleaten, der Haſs dem Streite des Heraklit entspreche, jedoch schon die Heraklitische Lehre beide Momente enthalte, die Unterscheidung bei Empedokles als eine Analyse der letztern betrachtet werden könne. Damit tritt denn auch bei Zeller der Einfluſs des Pythagoras in den Hintergrund (S. 169). So sehr ferner der Zusammenhang der pythagoreischen und eleatischen Lehre auf die des Empedokles, zu einer Verbindung, hindrängte (Diog. L. VIII. 55. 56. Simplicius ad Phys. fol. 6. b.), so wenig scheint ein Einfluſs Heraklits angenommen werden zu müssen. Der vielbetonte νεικος steht der αδικια des Anaximander ebenso nah, als dem πολεμος Heraklits. Und an Abweichungen beider von einander fehlt es nicht. (Vgl. z. B. die Stelle des Platon, Rix. 130). Soll ein relativer Fortschritt bei Empedokles angenommen werden, so liegt er in der Hypothese des Sphairos, einer dem gegenwärtigen Weltzustande vorausgehenden Einheit des Geistigen und Materiellen (Simpl. ad Phys. fol. 272 b; Aristot. Metaph. III. 4; De gen. et corr. II. 6; De an. I. 5.), dem Gott des Empedokles, in dem nur Kypris, nicht Ares, noch Kydoimos, noch Zeus, noch Kronos, noch Poseidon Raum hat, wo die Einheit herrscht und die Eintracht, und in welchen die

Vielheit zurückkehrt, wie sie von ihm ihren Ausgang genommen hat. Aber man gelangt damit zwar über die vier Elemente hinaus, jedoch nicht weiter, als schon Anaximander durch das dem einzelnen Element vorausgehende *απειρον* gekommen.

Die Fragmente des Empedokles sammt denen des Parmenides gaben, nach Sturz, Peyron (Lips. 1810), S. Karsten (Philosophorum graec. ante Platon. reliquiae, Amst. 1838) und Th. Bergk heraus (Poetae lyrici graeci, Callinus, Tyrtaeus, Asius, Solon, Xenophanes, Empedokles, Critias, Socrates, Plato etc. Lips. 1843); Panzerbieter (Beiträge zur Kritik und Erklärung des Empedokles Meinung 1844 und in der Zeitschr. v. Bergk und Cäsar Jahrg. 1845 Nr. 111).

Anaxagoras, geb. Ol. 70 † Ol. 88 1, sucht die Einheit einerseits im Vielen, verwandelt jedes davon in Eins, das nicht wird und nicht vergeht, sondern spezifisch Bestimmtes, *σπερμα* ist, läſst aber andrerseits in Allem von Allem sein, wodurch die Mischung zum Mittel der Einheit wird und der *νȣς* zum Binder und Ordner. Aber auch diesen will er als Eins, als unvermischten, stets bei sich seienden, überall gleichen betrachtet wissen. Endlich ist ihm auch die Welt eine Einheit (Brandis G. d. R. Gr. Ph. I. 251). Ueber das Verhältniſs des Anaxagoras zu den übrigen Philosophen spricht Zeller I. 235 f. und sucht, unter Zusammenstellung des 22. Anaxagor. Fragments mit Vers 77 f. von Empedokles, darzuthun, daſs die Ausbildung der Empedokleischen Lehre vorangegangen und nicht ohne Einfluſs auf jenen gewesen.

Ueber Pherekydes schrieb in neuerer Zeit Creuzer (Wiener Jahrb. B. 61); über Anaxagoras F. Breier (Die Philosophie des A. Berl. 1840).

Ueber den Fortschritt, welchen *Diogenes* von Apollonia vertreten soll, sind die Stimmen neuerer Geschichtschreiber getheilt.

Die Quellen über ihn flieſsen ziemlich zahlreich, besonders bei Simplicius (In Phys. fol. 6. 33. 104. 105). Schorn hat die Fragmente sammt denen des Anaxagoras (Bon. 1829) herausgegeben, und Panzerbieter eine Kritik versucht (Diog. Ap. Lips. 1830).

Zeller (Gesch. d. Ph. I. S. 94) stimmt nun denjenigen bei, welche dem Diogenes eine selbstständige Bedeutung für die Entwicklung des Denkens absprechen und ihm höchstens im Felde der empirischen Beobachtung einiges Verdienst zugestehen. Alle Grundzüge, sagt er, hat er von Anaximenes entlehnt: die Luft als Princip, die Ableitung aus dem Princip durch Verdünnung und Verdichtung und den Grundgegensatz des Warmen und Kalten, die ewige Bewegung der Urmaterie und die daraus folgende Ewigkeit der Weltbildung, die Weltverbrennung und wohl auch, nach Anaximanders Vorgang, die Unzahl auf einander folgender Welten. Auch in der weiteren Ausführung des Systems hält er sich fast ganz an Anaximenes und Anaximander; wie diese beiden läſst er die Weltbildung von der Erde ausgehen, wie Anaximander betrachtet er das Meer als Ueberbleibsel der ursprünglichen Feuchtigkeit beim allmähligen Trocknen des Erdkörpers. Was Diogenes zu dieser Grundlage hinzugefügt hat, ist auſser spezielleren physikalischen Bemerkungen, die aber auch theilweise von Anaxagoras, Empedokles und Leucipp entlehnt sind, nur das Eine, daſs er den Urstoff, durch Anaxagoras veranlaſst, zugleich als denkendes Wesen bestimmt, und daſs er theils die Nothwendigkeit, nur Ein Princip anzunehmen, theils die intelligente Natur der Luft gegen Anaxagoras vertheidigt hat — auch schon hierin hatte ihm aber Anaximenes durch seine Vergleichung der Luft mit der Seele vorgearbeitet.

Dagegen erinnert Krische (S. 171 f.): so lange eine Berücksichtigung des Anaxagorischen Geistes in Diogenes Bruchstücken unnachweisbar, vielmehr sichtbar sei, daſs, was in diesen über die geistige Seite des Urwesens vorgetragen werde, als eine, gegen die frühere, neue Richtung der physiologischen Forschung betrachtet werden solle, könne man die Beziehung auf andre Versuche zunächst und unmittelbar nur an Empedokles Elemente anknüpfen, gegen welche sich Diogenes Grundstoff an sich, wie in der Zurückführung der Erscheinungen auf seine Modificabilität natürlicher stellen möchten. Diogenes Lehre für einen gegen die Anaxagorische gerichteten Reactionsversuch zu erklären, könne man auf keine Weise bestätigt finden. Er betrachte des Diogenes Lehre vielmehr als einen nothwendigen Abschluſs der alten Jonischen Physik, welche Einheit des Grundstoffs zu ihrem Standpunkte genommen. Drei Seiten machten sich bei Prüfung der Fragmente hauptsächlich bemerklich: die Feststellung der Einheit des Princips, der Nachweis des Inwohnens des Bewuſstseins und

die genauere Bestimmung der unendlichen Modificabilität des Grundstoffs für Ableitung des organischen Daseins, wodurch zugleich, bei dem erweiterten Beobachtungskreise, gründlichere Erklärung der einzelnen Erscheinungen möglich gewesen sei. In allen drei Seiten spreche sich die entwickeltere und jüngere Richtung des Denkers unverkennbar aus. „Einen weltordnenden Geist, bemerkt Krische, über den körperlichen Stoff zu stellen, dies konnte der Eleatismus vermitteln, aber nur ein Diogenes zunächst hervorrufen, der seine besondere Aufmerksamkeit auf die bewegende und denkende Kraft hinlenkte, indefs selbst noch nicht vermochte, die Einheit von Verstand und Materie aufzuheben; erst seine *νοησις*, wie sie verarbeitet war, erleichterte den immerhin gewagten Schritt, den der im hohen Alter schreibende Anaxagoras durch seine Sonderung von Geist und Stoff wagte."

Wie Anaxagoras suchten *Leukipp* (500 v. Chr.) und *Demokrit* (460—357 v. Chr.) die Einheit im Untheilbaren.

Ueber diese handelten in neuerer Zeit: Schleiermacher, über das Verzeichnifs der Schriften des Demokr. Liter. Nachl. zur Ph. B. I. S. 300; Burchard, Democr. phil. de sensibus fragm. Mind. 1830. 4; Derselbe, Fragmente der Moral des Abder. Demokr. eb. 1834; Fel. Papencordt, De Atomicorum doctrina, Berol. 1832; Ritter in der Encyclopädie v. Ersch; Mullach, Quaestiones Democrit. Berol. 1835 sq. II.; Derselbe Democrit. fragm. ib. 1843; B. Lafaist, dissert. sur la philosophie atomistique, Paris 1833; Al. Franck, Fragments de Democrite in d. Mem. d. l. Société royale de Nancy, Nancy 1836.

Demokrit erinnert als Polyhistor, als Sohn eines königlichen Gastfreundes, als Meister im Ausdruck, von Cicero mit Platon verglichen, als Freund eudämonistischer Verklärung (*ευλογχων ειδωλων*, Krische S. 154), durch sein Bestreben, das Gefällige mit dem Wahren, die Form mit dem Gehalt, die Leichtigkeit mit der Tiefe zu verknüpfen, durch seine Richtung auf die Natur, an Leibnitz, Göthe etc. Er ist, wie diese, für handgreiflich äufserliche Moralisten, für dürftige Systematiker, für Particularisten incommensurabel. In ihm sammeln sich, wie in einem Mittelpunkte, alle Stadien früherer Systeme, wie zum Theil Zeller I. 213 f. trefflich bemerkt hat, dessen Ausführung hier Rixners §§. ergänzen mag.

Hatte, bemerkt der Geschichtschreiber, die Ueberzeugung von der Unmöglichkeit des Werdens den negativen Ausgangspunkt der Parmenideïschen Lehre gebildet, so versichert auch Demokrit, von den ursprünglichen Stoffen könne keiner aus dem andern entstehen (Aristot. Phys. III. 4. Stob. Ecl. phys. 414); hatten die Eleaten geläugnet, dafs das Eine Sein zugleich auch ein getheiltes, eine Vielheit sein könne (Parmenid. V. 60 sq. 77 sq.), so lehren auch die Urheber des atomistischen Systems, es könne streng genommen, weder aus Einem Vieles, noch aus Vielem Eines werden (Aristot. de coelo III. 4; De gen. et corr. I. 8; Metaphys. VII. 13.); hatten jene gegen die Möglichkeit des Werdens, der Vielheit und der Bewegung eingewendet, dafs der Grund derselben nur im Nichtseienden liegen könnte (Parmenid. V. 61 sq.), so wird er eben hierin auch von der Atomistik gesucht und auch in der Bestimmung des Nichtseienden, als des Leeren, trifft diese mit dem eleatischen System zusammen (Parm. V. 104 sq. Diog. IX. 29). Wie ferner das Seiende von den Eleaten als qualitativ einfach und schlechthin sich selbst gleich, als frei von aller Veränderung und Passivität, als untheilbar und in sich geshhlossen beschrieben wird (Parm. V. 58 sq. 76 sq. 101 sq.), so haben eben diese Prädicate die Urkörper der Atomistik und schon, dafs hier das Raumerfüllende, oder das Volle, dem Seienden gleichgesetzt und durch den Begriff des Seins erklärt wird, weist deutlich auf den Vorgang der Eleaten hin (Parm. V. 59. 77 sq. 106 sq.; Plutarch adv. Col. c. 4; Arist. Metaph. I. 4. De gen. et corr. I. 8; wo bei Rixner §. 79. 1. *και τυ ουτος υθεν μαλλον το μη ον* zu lesen). Hatte endlich Parmenides, an der alleinigen Wirklichkeit des reinen Seins festhaltend, den Sinnen, welche eine Vielheit von Daseiendem zeigen, die Wahrheit abgesprochen, so wiederholt denselben Satz, und zum Theil mit denselben Worten, Demokrit, im Wesentlichen aus demselben Grunde, weil uns die sinnliche Wahrnehmung nur ein zusammengesetztes Sein darstelle, nicht das reine Sein der Atome. Anderer Seits sind das Sein und das Nichtsein, diese zwei Principien der Atomistik, nichts Anderes, als das Eine Princip Heraklits, das Werden in seine Momente aus einander gelegt, der Streit, der nach Heraklit der Vater aller Dinge ist, auf seinen allgemeinsten Ausdruck gebracht. Von dem gelehrten Demokrit läfst sich nicht blos zum Voraus erwarten, sondern auch aus dem ethischen Theile seiner Fragmente nachweisen, dafs ihm die Schrift Heraklits nicht unbekannt war. Wie nach Demokrit Fr. 13. die Götter den Men-

schen alles Gute geben und nur diese selbst es in's Schädliche verkehren, so lehrt auch der Ephesische Weise (Fr. 39 bei Schleiermacher): *ανθρωποις γινεσθαι όποσα θελουσιν ουκ αμεινον.* Wie jener die Seele Wohnung des Dämons nennt (Fr. 1.), so Heraklit fast wörtlich gleichlautend (Fr. 57): *ηθος ανθρωπῳ δαιμων.* Wie jener (Fr. 77) bemerkt: *θυμῳ μαχεσθαι χαλεπον,* so auch dieser (Fr. 58): *χαλεπον θυμῳ μαχεσθαι.* Wie jener (Fr. 95) zur Selbsterkenntnifs ermahnt, so bezeichnet dieser (Fr. 73) als den Zweck seines Lebens, dafs er sich selbst gesucht habe. Das Bedeutendste endlich, auch die *ευεστω,* welche Demokrit als das höchste Gut pries, ist mit Heraklits *εναρεστησις* identisch. Endlich ist die Bekanntschaft zwischen Demokrit und Anaxagoras verbürgt (Diog. II. 14. IX. 341 41; Sextus Emp. adv. Math. VII. 140). Demokrit und vielleicht schon Leukippos schrieben *περι νου,* beschäftigten sich also ohne Zweifel mit dem Princip des Anaxagoras. Ihre Nothwendigkeit ist eine intelligible. Wir lesen bei Stobäus (Fr. phys. 41. p. 160): *Λευκιππος παντα κατ' αναγκην την δ' αυτην ὑπαρχειν εἱμαρμένην· λεγει γαρ εν τῳ περι νου: ουδεν χρημα ματην γιγνεται αλλα παντα εκ λογου τε και ὑπ' αναγκης.* Und die Worte bei Stobäus (Fr. mor. 14. p. 344; Euseb. Pr. Ev. XIV. 27) „*ανθρωποι τυχης ειδωλον επλασαντο προφασιν ιδιης αβουλιης κ. ανοιης*" zeigen, dafs Demokrit kein Freund des Blinden gewesen. Ihm ist der *νους* das Göttliche (Krische S. 157), dessen Substrat die sphärischen Feueratome sind. Fand also von Seiten des Demokrit eine Polemik gegen Anaxagoras statt (Diog. IX. 34.), so fand doch auch eine Aneignung statt, so weit als es der Standpunkt des Systems zuliefs, welches von Aristoteles wegen seiner Consequenz gerühmt wird (De gen. et corr. I. 2. 8; De an. I. 2.) und sich durch das Streben nach Begriff auszeichnete (Metaph. XIII. 4. Phys. II. 2. De part. anim. I. 1.).

Endlich gehörte Demokrit der Hauptrichtung seiner Zeit durch das Streben, das Eine festzustellen und herzustellen, an. Aristoteles de coelo I. 7: *διωρισται μεν τοις σχημασιν· την δε φυσιν ειναι φασιν αυτων μιαν;* Metaph. XII. 2: *και ὡς Δημοκριτος φησιν ην ὁμου παντα δυναμει, ενεργειᾳ δ' ου.*

Neben die ältern Jonier stellt Zeller den *Pythagoras.* Man hat hiezu insofern ein Recht, als auch er eine Zurückführungs-Theorie auf die Monas, die göttliche und gute, versuchte. Plutarch. de placit. ph. I. 7: *Πυθαγορας τῶν αρχων την μεν μοναδα θεον και τ'αγαθον, ἥτις*

εστιν ἡ τȣ ἑνος φυσις κ. τ. λ. Indessen unterscheidet sich doch die pythagorische Lehre, wenn man die Einmischung des Feuers als Urprincips und die Annahme bei Stobäus (*Ὁ δε Πυθαγορας ȣκ εξ αριθμȣ, κατα δε αριθμον ελεγε παντα γιγνεσθαι.* Ecl. I. p. 302) als fremdartige Elemente betrachten darf, durch gröſsere Geistigkeit, indem z. B. bei Thales die Feuchtigkeit als Ursubstanz, als *το θειον*, hier die Monas als Princip erscheint; ferner durch ihre Richtung auf die Ethik (Arist. Magn. Moral. I. 1. I. 34 etc. vid. Ritter et Preller hist. philos. graeco-rom. p. 82), gegen welche Zeller I. 59. so heftig streitet, und endlich durch eine ganz eigenthümliche Productions-Theorie mit Fortschritt. Aristoteles sagt Met. XII. 7: *Ὁσοι δε ὑπολαμβανȣσιν, ὡσπερ ὁι Πυθαγορειοι και Σπευσιππος, το καλλιστον και αριστον μη εν αρχῃ ειναι, δια το και των φυτων και των ζωων τας αρχας αιτια μεν ειναι, το δε καλον και τελειον εν τοις εκ τȣτων, ȣκ ορθως οιονται. το γαρ σπερμα εξ ἑτερων εστι προτερων τελειων και το πρωτον ȣ στερμα εστιν αλλα το τελειον.* Uebrigens dauert noch jetzt der Streit über eine Lehre, welche, vor und nach dem libyschen Könige Job (David in Categ. Aristot. p. 28., welcher auch schon p. 13. die goldnen Sprüche als unterschoben betrachtet) so vielfach verunstaltet, ein Tummelplatz für so viele Conjecturen gewesen ist. Die Zahl konnte sich von zwei Seiten dem Philosophen empfehlen, von der erkenntniſs-theoretischen und von der realen. In ersterer Beziehung sagt Brandis: „Ich kann die Beantwortung der Frage, wie kamen die Pythagoreer zu ihrer durch Wahrnehmungen so wenig vermittelter Grundannahme, nur in den mit gröſstem Nachdruck ausgesprochenen Worten des Philolaus finden: „„Alles, was erkannt wird, hat die Zahl in sich, denn es wäre nicht möglich, irgend etwas zu denken oder zu erkennen ohne diese; gesetzgebend ist die Natur der Zahl und beherrschend und eine Lehrerin alles Unbekannten; keinen Trug nimmt die Natur der Zahl, noch die Harmonie auf, denn feindselig und widerstreitend ist der Trug ihrer Natur, die Wahrheit aber dem Geschlecht der Zahl eigenthümlich und eingewachsen."" Hier spricht sich in der Begründung das bestimmte Bewuſstsein aus, nur

das könne als Wesenheit der Dinge gelten, was dem Truge unzugänglich sei.“ Von realer Seite bahnte sich, unter Grundnahme des jonischen Eins und Hinzunahme eines Vielen, also auch Zweiten, Dritten etc., leicht der Weg zur Zahl. Hatte man einmal eine reale Einheit angenommen, so konnte man auch eine Zweiheit, Dreiheit etc. annehmen und aufsuchen. Fragte man nemlich, unter der Voraussetzung einer realen Einheit und des Verhältnisses zu ihr, was wohl die Dreiheit, Vierheit sein möge, so konnte man die Probleme der Philosophie numeriren, als Numern setzen, die Welt als Zahlenentwicklung, als Fortschritt der Monas, z. B. den ganzen Himmel als Harmonie, d. h. als Octav der Einheit, betrachten. Die Einheit war in diesem Falle d i e Z a h l schlechtweg, der Grundton, das Grundwesen von Allem, das Centrum etc. Die Bemerkung verschiedner mathematischer Verhältnisse im Materiellen wie Geistigen erhöhte die Macht, den Spielraum, den Gesichtskreis sammt der Neigung zu Spielereien.

Literatur über die Pythagoräer: Ritter, Gesch. der pythag. Ph. Hamb. 1826; Reinhold, Beitr. zur Erläut. d. Pyth. Physik, Jena 1827; J. Trepstra, de sodalitate Pyth. Ultraj. 1824; Krische, de societ. a Pyth. condit. scopo polit Gott. 1830; Hartenstein, disp. de Archyta Tar. fragm. phil. Lips. 1833; Gruppe, über die Fragmente des Archytas, Berl. 1841. Ueber Alcmäon handelt Krische (Forsch. S. 68 f.) und weist die Ansicht zurück, daſs er ein bloser Pythagoräer gewesen. Den Philolaos gab bekanntlich Böckh, den Timäus von Locri Gelder (Lugd. B. 1836.), alle Fragmente der Pythagoräer Orelli (opusc. vet. sent. II.) heraus.

Mit den Pythagoräern ist *Xenophanes* durch den Gedanken des Einen, Gottes, verbunden. Uebrigens sagt schon Simplicius ad Phys. fol. 33: *Μιαν δε την αρχην ητοι ἑν το ον και παν, και ουτε πεπερασμενον ουτε απειρον ουτε κινουμενον ουτε ηρεμουν, Ξενοφανην τον Κολοφωνιον τον Παρμενιδου διδασκαλον ὑποτιθεσθαι φησιν ὁ Θεοφραστος, ὁμολογων ἑτερας ειναι μαλλον η της περι φυσεως ἱστοριας την μνημην της τουτου δοξης.* Er deutet damit an, daſs die Lehre des Xenophanes mehr in die Theologie, als in die Physik gehöre. Und dies

dies schwebte wohl auch dem Aristoteles bei den Worten vor: *εις τον όλον ȣρανον αποβλεψας.*

Zeller erklärt sich darum (S. 141 f.) dafür, daſs die Lehre des Xenophanes die Idee der Einheit Gottes und die Polemik gegen die verendlichenden Vorstellungen des Polytheismus von der Gottheit zum Ausgangspunkte habe und der Satz von der Einheit des Seins rein für sich und abgelöst von der Lehre über die Einheit des Göttlichen durch keine zuverlässige Quelle verbürgt sei. Auffallen kann aber das theologische Element in keinem Falle, da nach Aristoteles so viele Physiologen seit Thales das *θειον* im Hintergrunde behalten haben. Und allein stand das theologische Element sicher hier so wenig, als bei den Vorgängern.

Verwandt mit dieser Ansicht ist die Krisches (S. 88.), daſs Xenophanes nicht nach der eingeschlichenen Annahme Pantheist gewesen sei, sondern durch eine ganz einfache Bewegung des Gedankens theils aus dem Begriffe des Seins, theils aus dem der Gottheit gefolgert habe: 1. daſs das Sein, nemlich nach der im Voraus anerkannten Beziehung auf die Gottheit, insofern es nicht geworden sein (*αγεννητον*) und, wir dürften hinzufügen, somit nicht vergehen könne, ewig sei (*αιδιον*); 2. daſs die Gottheit, wenn sie das Mächtigste von Allem sei (*κρατιστον*, d. h. *δυνατωτατον και βελτιστον*), Eine sei, weil es zum Wesen derselben gehöre, daſs sie herrsche (*κρατειν*); 3. daſs die Gottheit, insoferne sie Eine sei, nach allen Theilen gleich (*παντη όμοιον*) und somit kugelgestaltig sei (*σφαιροειδη*).

Ueber den Denker schrieben in neuerer Zeit Chr. A. Brandis (Comment. Eleatic. t. I. Xenoph. Parm. et Meliss. e propr. philos. reliq. expos. Alton. 1813), Karsten (Philosophor. graecor. veter. reliquiae t. I.) und Cousin (Oeuvr. Bruxell. 1841 t. II. p. 277). Die dem Aristoteles zugeschriebene Schrift de Xenophane Zenone Gorgia greift Zeller (S. 135 f.) mit triftigen Gründen an. Sie so wenig, lautet sein Resultat, als die mit ihr zusammentreffende Darstellung des Simplicius kann auf den Namen einer glaubwürdigen Geschichtsquelle den mindesten Anspruch machen; wir sind für unsre Ansicht über Xenophanes ganz an die sonstigen Berichte und die Fragmente der Xenophanischen Gedichte verwiesen.

Wenn nun Rixner, um auf *Parmenides* zu kommen, sagt, die Lehre dieses Denkers sei der des Xenophanes ähnlich, so streiten auch damit bis auf einen gewissen Grad die Ansichten der Neueren, welche es betonen, daſs Parme-

nides im Gegensatze zu Xenophanes die Einheit von der theologischen Form gereinigt, das εον auf dem blosen Vernunftgebiete gesucht, den Urgrund nicht als Gottheit, Einzelwesen, aufgefaſst habe und somit zu dem Satze gekommen sei: das Sein allein ist. Parmenides habe, bei seiner Sonderung des Seienden aber nie Werdenden und des Werdenden aber nie Seienden, der Vernunft- und Sinnenwelt, dem ewigen Sein die ausschlieſsliche Wahrheit zugewiesen, dagegen in das Reich der sinnlichen Erscheinungen und Wahrnehmungen bestimmter als sein Vorgänger Täuschung, oder doch muthmaſsliche Meinungen versetzt. Die Frage übrigens, warum sich Parmenides über das Verhältniſs seines Seins zur Gottheit nicht geäuſsert, während beide identisch seien, hat man verschieden beantwortet. Parmenides folgte dabei wohl nur dem alten philosophischen Zuge, welcher schon bei Thales kenntlich geworden, die Kraft, das Sein etc. an die Stelle zu setzen, wo sonst zusammengesetzte und nur mit Gefahr anzugreifende mythologische Vorstellungen gethront. (Krische 98 f. Zeller 145 f.).

Die Fragmente des Parmenides findet man bei Karsten. Eine eigne Erläuterung versuchte G. S. von Reesema (Parmenid. Anaxagor. Protagorae principia et Plat. de iis judicium, Lugd. B. 1840). Endlich schrieb Riaux ein Essai sur Parmenide.

Das Verhältniſs des *Zeno*, über welchen gleichfalls Cousin (Oeuvr. II. 299) schrieb und des Melissus sucht Zeller auf folgende Art.

Parmenides hatte, sagt er, das Eins im Gegensatz gegen das Viele als das reine Sein bestimmt, sich aber eben dadurch genöthigt gesehen, dem Vielen, als der Welt des Scheins, wenigstens ein Dasein in der menschlichen Meinung zuzugestehen, ohne doch einen Zusammenhang zwischen beiden herstellen zu können. Bei diesem unklaren Nebeneinander konnte es nicht bleiben, eben so wenig war es aber möglich, sie wirklich innerlich zu verbinden. So blieb nichts übrig, als entweder, vom Princip des Einen Seins ausgehend, von der Welt des Scheins gänzlich zu abstrahiren, oder dieser zulieb in das Eine selbst Bestimmungen aufzunehmen, durch die seine Reinheit getrübt wurde. Jenes that Zeno, dieses Melissus. Diese Ansicht führt alsdann zu einem ganz andern Ergebnisse, als Rixner §. 76 und auch Cousin annimmt. Zenos Beweise sind nach Zeller nicht

blos gegen die Vielheit **an sich** etc., sondern gegen die Vorstellung des Raumes der Zeit etc. überhaupt gerichtet, da erst Platon gegen die Eleaten entwickelt habe, dafs die Einheit nicht ohne Vielheit und die Vielheit nicht ohne Einheit sein könne.

In Ansehung der Sophistik, welche als Uebergang zu der zweiten Periode erscheint, gefällt sich Rixner in harten Urtheilen. Indessen mildert sich das Urtheil bei genauerer Erwägung immer mehr, wie eine Vergleichung der Urtheile und Schriften von Hermann (Gesch. und Syst. d. Plat. I. 179), von Fofs über *Gorgias*, der 426 nach Athen kam (De Georg. comm. interpr. est Arist. lib. de Gorgia ed. Hal. 1828), von Welcker über *Prodicus* (Rhein. Mus. 1833 I.), von Krische über *Protagoras* (geb. Ol. 74 ge. Ol. 92. 2) etc. mit älteren zeigen.

Es hatten sich vor den Sophisten die philosophischen Ansichten und Systeme immer mehr gehäuft, ohne zum erwünschten befriedigenden Ziele zu gelangen. Die Sophisten hatten die philosophische Bildung in sich aufgenommen. Gorgias z. B. erinnert an Zenons Beweise gegen Vielheit und Bewegung und Protagoras an Herakleit. Auf die Anstrengungen der früheren Philosophen war eine Art Erschöpfung und Ermüdung eingetreten. Man fieng auch an, bei der Vielheit der herausgetretnen Standpunkte sich gegen alle zweifelnd und negativ zu verhalten. Jedenfalls mufste man sich entschliefsen, zu wählen und damit sich selbst, d. h. das Subject geltend zu machen, während in der frühern Philosophie die Hingabe ans Object, an die Natur, vorgeherrscht hatte. Die Ermüdung, wie die Skepsis lagen aber in der Zeit und waren durch die vorausgehenden Erscheinungen, nicht durch die Sophisten bedingt. Man findet es also entschuldbar, wenn Protagoras und Gorgias den Menschen zum Maase aller Dinge machten und behaupteten, dafs, wenn etwas sei, dasselbe doch schwer zu erkennen sei. Es war ja die Periode der Abrechnung auf die der Arbeit gekommen. Dazu kam der Umstand, dafs zur Zeit der Sophisten das geistige Bedürfnifs der griechischen Welt nach neuen Grundlagen, wie nach feinerer Bildung auf eine noch nie dagewesene Höhe und Weite gestiegen.

Die alten religiösen und ethischen Grundlagen waren zerstört. Platon sagt in der Republik, die Lehren der Sophisten entsprächen den leitenden Grundsätzen des Haufens in seinen bürgerlichen und geselligen Zuständen, die Staatslenker verfolgten in den Sophisten nur ihre Nebenbuhler und Spielverderber. Die alte Zeit sollte zu Grabe gehen und einer neuen Platz machen. Die alte Zeit hatten aber nicht die Sophisten gemacht, sondern die Zeit die Sophisten. Sie sprechen nur das dualistische Wesen der Zeit aus mit ihrer *αντιλογικη τεχνη*, mit ihrer Behauptung einen schlechten Grund aufbessern, über Alles immer wieder etwas Neues aufbringen zu können, kurz mit ihrem wandelbaren Doppelgesicht. Nicht sie haben mit der Vergangenheit allein gebrochen, sie sind nur Kinder der brüchigen Zeit. Man wird es also milder betrachten, wenn Hippias sittliche Grundsätze und Gesetze wegen ihres Particularism, ihres örtlichen und zeitlichen Charakters, anficht, oder Thrasymachos die Gesetze zum Ausflusse individueller subjectiver Willkürmacht, oder Kallikles zwischen Gesetz und Natur unterscheidet, oder wenn Kritias und Prodikos die Religion aus der Klugheit der Gesetzgeber, oder dem Nutzen gewisser Naturgegenstände stammen lassen. Alles dies begegnet uns in Zeiten des Uebergangs auch anderwärts. Man hat längst die Sophisten mit den französischen Encyclopädisten verglichen, bei welchen ja auch die Tradition der Staatsordnung und der Religion mit ähnlichen Aussprüchen angegriffen worden, unter welchen ein Rousseau dem Gorgias, ein d' Alembert dem Hippias, ein Voltair dem Euripides entspricht, welche eben so Schöpfer und Meister im Styl gewesen. Und auch die Humanisten des 16. Jahrhunderts, die Spötter, die Gesandten, die feinen Stylisten, bieten Vergleichungspunkte mit Gorgias, Hippias, Prodikos. Die Encyclopädisten und Humanisten der ersten Zeit gehören aber nicht zu den Schlechten ihrer Zeit, sondern zu den Besten und haben darum auch bei den Besten so viel Anklang gefunden. Sie hatten ihrer Zeit wirklich etwas zu bieten, darum kehrt bei ihnen ein Friedrich II. wie ein Perikles, ein Sokrates wie ein Kant wenigstens ein. Und ihre Schüler der schlimmsten Art, wie Alkibiades, Kritias etc., haben ihr

Lehrgeld nicht umsonst bezahlt. Nachdem die ethischen und religiösen Stützen der vorigen Zeit zusammengebrochen und nun die Nothwendigkeit auftauchte, aus den bisherigen Ergebnissen der Philosophie und Wissenschaft gemeinverständliche Nahrung und Erfrischung für die Massen zu geben, die Mittelstände des Bürgerthums hinaufzuziehen, konnten die Sophisten, Humanisten, Encyclopädisten ihre Aufgabe nur durch Popularisirung und encyclopädische Betreibung erfüllen. Das Wissen hatte einmal aufgehört, nur von Wenigen um seiner selbst willen betrieben zu werden. Die Zeit war neuer Grundlagen bedürftig geworden. Es galt die Praxis. Verlor dabei die Wissenschaft an Reinheit, Tiefe und Gehalt, so trugen nicht allein die Verbreiter, sondern auch die Aufnehmer die Schuld. Jene lösten in ihren bessern Vertretern eine Aufgabe mit Geschick und ernteten darum mit Recht den Dank ihrer Zeitgenossen. Eine spätere Zeit, welche die Praxis wieder in Theorie verwandeln konnte, welche, weiter geschritten, die Encyclopädisten überholt hatte, konnte nur ein unbilliges Urtheil fällen. Und wenn einzelne überragende zeitgenössische Gestalten ein Recht hatten, die Sophisten und ihre Geistesverwandten zu tadeln, so haben es darum nicht Alle. „Was die Aufklärer, sagt Erdmann (Geschichte der neuern Philosophie III. 2. S. 477) zum Schmerz aller Feinde der Aufklärung wirklich und auf immer vernichtet haben, war nur, was Vernichtung verdiente.“ Vgl. Rosenkranz Geschichte der Kant'schen Philosophie S. 67 f. Hätten endlich die Sophisten auch kein andres Verdienst, als den Styl zum Gegenstande ihrer Forschung gemacht, die Rhetorik zuerst gelehrt (Korax, Tisias), Männer wie Isokrates und Lysias gebildet und die Sprachphilosophie in Anregung gebracht zu haben, ihr Verdienst wäre unsterblich.

VII.

Verhältnifs, Charakter und Gestalten der zweiten Periode der Hellenischen Philosophie.

Die Vielheit und das Widersprechende der Antworten auf die Fragen der ersten Periode mufsten das Denken immer entschiedener vom äufsern Object loslösen. Man zweifelte, bei dem Flusse der Dinge, an der äufsern Wirklichkeit und fühlte sich gedrungen, eine andre Wirklichkeit aufzusuchen. Man zweifelte an der Richtigkeit des Denkens und mufste darum schärfer auf den Gedanken eingehen. Das Gewufste trat in den Hintergrund gegen das Wissen. Eine Revision der Begriffe wurde nothwendig. Und keine Klasse war geeigneter, diese Nothwendigkeit fühlbar und allgemein bekannt zu machen, als die Sophisten, welche rasch zur Abrechnung über das Ergebnifs der bisherigen Naturphilosophie schritten.

Ihnen trat Sokrates mit der Dialektik der gegen bloses Negiren sich sträubenden Ahnung entgegen und gab den Anstofs zu einer mit jener Reductionstheorie der Aufsenwelt parallel laufenden Reductionstheorie der Innenwelt. Es sollten Principien für Kopf und Herz, nicht blos für das Werden gesucht und schärfer abgemarkt werden, ein fester archimedischer Punkt in der Vielheit der Meinungen, im Zwiespalt der Ansichten. Sokrates glaubte, dieser Einheitspunkt, zugleich das Wissende, das Gute, das Wahrhaftige und Seiende, wohne im Menschen, sei durch Mäeutik zu entdecken. Die ehrwürdigste und für jene zerrissene Zeit nothwendigste Seite desselben, das Gute, lag ihm am nächsten. Wie überhaupt bei Sokrates und Platon die Sinnenwelt gegen das Geistige zurücktritt, die Physik eine untergeordnete Stellung erhält, so tritt zunächst bei Sokrates wieder unter dem Geistigen, der Innenwelt Angehörigen, das Moralische am stärksten hervor. Es mufs aber eine dem angedeuteten Gange entsprechende Färbung erhalten. Und dies sagt denn Aristoteles (Metaph. I. 6. 5.) in den Worten, Sokrates habe das Allgemeine im Ethischen gesucht und zuerst über Begriffe nachgedacht. Plato prägte für den sokratischen Einheits-

punkt das Wort Idee aus und machte das bei Sokrates noch Immanente des Menschen zum Transcendenten. Ueberstürzte er sich hiebei, so bestand der nothwendige Fortschritt darin, dafs Aristoteles eine objective Immanenz wieder herzustellen suchte.

Bei Allem bleibt aber noch wie in der ersten Periode der objective Charakter vorwaltend. Die Philosophen dieser Periode suchen Ideen, Formen, Principien in und aus dem Innern, aber nicht als Erzeugnifs des Menschen, sondern als Gegenständliches, als Wirklichkeit. Subjectiv sind die drei grofsen Männer im Verhältnisse zur alten äufserlichen Naturphilosophie, aber objectiv im Verhältnifs zu den Sophisten; denn bei ihnen ist die Idee Maas des Menschen, nicht der Mensch Maas der Idee, objectiv im Verhältnifs zu der nachfolgenden Periode; denn sie philosophirten um zu philosophiren, nicht durch die Zustände überreizt, wie die spätern. Es ist z. B. bekannt, wie Sokrates von Aristophanes als unnützer Grübler gezeichnet wird, wie hoch dem Aristoteles die Weisheit und das theoretische Leben steht (Metaph. I. 1.).

Gestalten dieser zweiten Periode.

In Ansehung der Berichterstatter über *Sokrates* neigt sich die Ansicht immer mehr dahin, dafs Xenophon bei seinen Berichten zwar treu, aber nach dem Maase, das ihm beiwohnte, verfahren sei, und dafs aufserdem seine apologetische Stellung ihn zu einer blos beziehungsweisen, nicht Total-Auffassung des Meisters verleitet. Der Sokrates des Xenophon ist der an die Fassungskraft eines Xenophons sich accomodierende, der relative, nicht ganze Sokrates. Schon Schleiermacher hatte bemerkt (Werke III. 2. S. 295. 287), dafs, wenn Sokrates blos wie Xenophon gesprochen, er sicher den Markt und die Werkstätten, die Spaziergänge und Gymnasien durch die Furcht vor seiner Gegenwart entvölkert, keinen Plato und Euklid, keinen Alkibiades und Kritias gefesselt hätte und nie Urheber und Vorbild der attischen Philosophie geworden wäre. Damit fällt denn die Ansicht Rixners zusammen, dafs Sokrates es auf praktische Weisheit durch Leben und Beispiel vorzugsweise abgesehen,

wogegen schon im Alterthume Sextus (Adv. Math. VII. 8—11) polemisirt. Aristoteles setzt ausdrücklich sein Verdienst in Aufsuchung des Begriffes, το τι εστι also der speculativen Seite (Metaph. I. 6. XIII. 4. 9.). Zudem war seine Schule eine speculative. Er las die Schriften der Jonier und Eleaten, eines Anaxagoras und Herakleit (Xenoph. Mem. I. 1. 14; I. 6. 14. IV. 2. 8. Phaedon p. 96. A sq. Diog. L. II. 22. IX. 11.), verkehrte in der Jugend mit Parmenides und Zenon (Parmenid. p. 127 A. Theaet. p. 183 C. Sophist. p. 217 C). Endlich ist seine ganze Stellung zu den Sophisten eine speculative. Hatten diese den Menschen zum Maas der Dinge gemacht, so fragte Sokrates, wie der Mensch das Maas sei, hatte also die Qualität und Gründe des Mittels zum Wissen zu erforschen. Hatten jene die Welt aus sich negirt, so mufste er sie aus sich bejahen.

Ein zweiter Streitpunkt ist bei den Neuern die Ursache der Verdammung des Sokrates. Es stellen sich hauptsächlich zwei Motive des Prozesses und der Verurtheilung heraus: ein aus dem sittlichen, religiösen und philosophischen Wesen der Sokratischen Lehre und ein aus den Verhältnissen fliefsendes. Nicht der Umstand allein, dafs Sokrates dem Demokratischen abgeneigt war, nur die Wissenden als wahre Herrscher gelten lassen wollte (Mem. III. 9. 10.), mit Oligarchen umgieng (ib. I. 2. 9.), einen der gehafstesten, den Kritias, zum Schüler, und umgekehrt die angesehenen Demokraten Anytus und Melitus zu Anklägern, eine demokratisch gestimmte Versammlung zu Richtern gehabt; und wiederum nicht seine Aeufserungen über Sitte und Religion allein hatten seine Verurtheilung zur Folge. Die Verhältnisse, die Lage des Staates entschieden gegen ihn. Athen hatte unendlich viel gelitten, war tief gefallen. Die Sehnsucht nach der alten guten Zeit, von der Aristophanes so viel zu sagen weifs, das Bedürfnifs nach einem bessern Zustande war auf eine nie gekannte Höhe gestiegen. Man fragte nach den Ursachen der Verschlimmerung und fand eine derselben in der sophistischen Erziehung. Sokrates war schon durch Aristophanes zum Sophisten gestempelt worden und mufste als Opfer fallen. In ihm wurde bei der Reaction das vergangene Unglück und eine Quelle desselben bestraft.

Ihn aber hat sein Dämonium von der Flucht abgehalten und damit, wenn man die Folgen dieses Todes erwägt, sich als etwas Göttliches bewährt.

Dieses war gleichfalls fortwährend Gegenstand der Verhandlung. Durch die Mehrzahl der betreffenden Stellen ist es als blos Verhinderndes fixirt (Zeller II. 29).

Man hat es von zwei Seiten, der psychologischen und der geschichtlichen, aufzuhellen gesucht. In Bezug auf die psychologische, sagt der ebengenannte Forscher S. 32., hätten wir es nur für das Vorgefühl über Zuträglichkeit, oder Schädlichkeit gewisser Handlungen oder, wie Hermann sage, für „die innere Stimme des individuellen Taktes, der dem treuen und anhaltenden Beobachter der Welt und des Menschenlebens am Ende gleichsam zum unwillkürlichen Bestimmungsgrunde werde," für eine innere Stimme zu halten, die sich theils aus der Lebenserfahrung und dem Scharfblick des attischen Weisen, theils aber auch aus seiner Selbsterkenntnifs, seinem Bewufstsein über das seiner Individualität Angemessene natürlich erklären lasse, deren psychologischer Ursprung sich aber dem Blicke des Sokrates verborgen und, seiner Zeit gemäfs, in den Glauben an eine unmittelbare göttliche Offenbarung verwandelt habe. In Bezug auf die historische Seite, sagt Zeller, habe Hegel treffend bemerkt, „dafs im Dämon des Sokrates der Anfang zu sehen sei, wie der sich vorher im griechischen Orakelwesen nur jenseits seiner selbst versetzende Wille sich in sich verlegt und sich innerhalb seiner erkannt habe." Indem Sokrates an die Stelle der sonstigen Zeichen und Vorbedeutungen die unmittelbaren Aussprüche seines Innern setze, habe er eben damit die vorher vom äufsern Object abhängig gemachte praktische Entscheidung in's Subject verlegt. Die zwei dem ersten Anblicke nach so weit aus einander liegenden Züge, das prosaisch verständige und das schwärmerische Element in Sokrates Erscheinung hätten Einen gemeinsamen Grund. Was ihn von allen seinen Volksgenossen unterscheide, sei eben dies, dafs in ihm zuerst der Bruch zwischen dem Innern des Subjects und seinem äufsern Dasein in die plastische Einheit des griechischen Lebens gekommen sei.

Zur weitern Erklärung müssen wir auf den Hauptpunkt der sokratischen Lehre eingehen. Dieser war das Wissen. Sokrates hielt alle Tugenden für Wissenschaften. Aristoteles wiederholt dies sehr oft (Eth. Nik. III. 11. VI. 13. Eth. Eud. I. 5. III. 1. VII. 13. M. M. I. 1.). Und damit stim-

men die betreffenden Stellen von Xenophon und Platon überein (Zell. II. 36). Er nahm aber auch an, dafs Niemand freiwillig bös sei (Arist. Mag. Mor. I. 9; Xenoph. Mem. III. 9. 4; Plat. Apol. 25 E f.), dafs die verschiedenen Tugenden nur Eine Tugend seien (Mem. III. 9. 4. IV. 6. Plat. Protag. 329 B. 349 B sq. Arist. Pol. I. 13.). Die Tugend setzte er also dem Wissen und dem Angebornen gleich. Daraus folgte aber auch, dafs er das Angeborne dem Wissen gleich setzte. Nehmen wir nun den sokratischen Satz *γνωθι σεαυτον* hinzu, so sehen wir wohl, dafs das Hauptziel des Sokrates die Erforschung des Angebornen war. Bei diesem suchte er Hilfe gegen das sophistische Meinungsmeer. Hebammendienste wollte er versehen bei Hebung dieses Schatzes aus sich und aus Andern. Und er konnte Andern gegenüber, wie ein Schatzgräber, sagen, er wisse nichts, weil er abwarten mufste, ob seine Dialektik auf diesen Punkt stiefs, auf die platonische spätere Idee und auf die spätere aristotelische *δυναμις*. Das Angeborne = Tugend = Kraft war ihm das *ον*, das Eine, von dem die Megariker reden. Eus. Praep. Ev. XIV. 17. 2: *ηξιουν το ον έν ειναι και το μη ον έτερον ειναι, μηδε γενναςθαι τι μηδε φθειρεσθαι μηδε κινεισθαι τοπαραπαν*. Diog. L. II. 106: *τα δ' αντικειμενα τω αγαθω ανηρει Ευκλειδης μη ειναι φασκων*. Die Tugend ist = Sein. Suchte er sie, so suchte er also das Sein, das Angeborne, sich selbst. Es erklärt sich daraus seine Induction, sein dialektisches Verfahren, seine Ironie und sein Dämonium. Die Ironie, weil er suchen mufste, was er schon hatte; die Dialektik, weil das Unbewufste zum Bewufsten gebracht werden sollte; endlich das Dämonium, weil er bei der Frage nach der Tugend sich selbst befragte und zu fragen versuchte. So glaube ich die Selbstversenkungen und die innere Stimme des Sokrates aus seinem Glauben an das Angeborne und an die Offenbarung dieses Angebornen erklären zu können.

Literatur: Freret, observations sur les causes et sur quelques circonstances de la condamnation de Socrate 1736, Mem. de l'Academie d. J. t. 47. b. 209; Dressig, epistola de Socrate juste damnato, Lips. 1738; Forchhammer, die Athener und Sokrates die Gesetzlichen und die Revolut. Berl. 1837; Prel-

ler in der Haller A. L. Z. 1838 Nr. 87; K. Fr. Hermann, über H. Ritters Darstell. d. Sokr. Syst. Heidelb. 1833; Van Heusde, character. princ. philos. graecor. vet. Socr. Plat. Arist. Amst. 1839; H. E. Hummel, de theol. Socr. Gott. 1839; Van Hoëvell, de Socr. philos. Gron. 1840; Hanne, Sokrates als Genius der Humanität, Braunschw. 1841.

Die Grundlagen der unvollkommenen Sokratiker sind, neben der Lehre des Sokrates, auch die sophistische und eleatische Auffassung, indem Aristipp auf Protagoras, Euklides auf die Eleaten etc. zurückgeht. So mächtig aber der Hedonism der Cyrenaiker auf die Entstehung der Lehre Epikurs, der Cynismus auf Entstehung der Stoa, die megarische Eristik auf Entstehung der Skepsis gewirkt haben mögen, an sich haben sie wenig philosophischen Gehalt. Die Ursache liegt in ihrer sporadischen Auffassung der Lehre des Meisters, wenn z. B. der Hedonism nur den Umstand benützt und ausbildet, daſs Sokrates roheren und ungebildeteren Naturen gegenüber auf die aus der Tugend flieſsende bessere Lage aufmerksam machte. Ein pädagogischer Standpunkt des Sokrates wird in diesem Falle zum absoluten gemacht.

Wie Rixner führen auch Neuere das Wesen derselben auf Isolirung der in Sokrates verbundnen Richtungen zurück, indem von den Einen das Wissen des Guten, als des Einen sich gleichbleibenden Seins, von den Andern die Verwirklichung des Guten in der Form der Zurückziehung aus aller Besondernheit der Interessen und Thätigkeiten in die abstrakte Allgemeinheit des Bedürfniſslosen Willens und Lebens, von einem Dritten die individuelle Befriedigung mittelst der durch die Einsicht erworbenen Freiheit des Geistes, der gebildete Lebensgenuſs zum Princip isolirt erhoben worden (Zeller II. 133).

Die Fragmente des Antisthenes gab in neuester Zeit Westermann (Turici 1842) heraus. Ueber Krates schrieb Postumus (De Cr. Groning. 1823), über die cyrenäische Schule Wendt (De phil. Cyr. Gott. 1842), über die Megariker Deycks (De Megaricor. doctrina, Bonn. 1827), Ritter (Rhein. Museum 1828), Winkelmann (Ad Plat. Euthydem, prolegom. p. 22), Henne (L' ecole de Mégare, Paris 1843); Mallet (Histoire de l' école de Megare et des écoles d' Elis et d' Eretrie, Paris 1845) über

Pyrrhon (340—288) endlich Brodeisen (De philos. Pyrrh. Kiel 1819), Thorbeke (Respons. quod inter Academ. et Sceptic. interfuit Lugd. B. 1821), Tafel (Gesch. des Skept. Tüb. 1834).

Da Rixner den Aenesidemos, welcher zu Anfang unsrer Zeitrechnung geblüht hat, unter die Nachfolger Pyrrhons zählt, so schalte ich die Bemerkung ein, daſs er wahrscheinlich kein Skeptiker gewesen, sondern Eklektiker (Ritter IV. 276), und daſs hier Menodotos einzuschalten gewesen (Ritter IV. 286).

Ueber das Verhältniſs *Platons* zu seinen Vorgängern hat sich schon Aristoteles (Metaph. I. 6. XIII. 4. 9.) ausgesprochen. Die Untersuchungen Platons, bemerkt er, hätten sich in den meisten Punkten an die Pythagoreer gehalten, seien jedoch auch da und dort von der italischen Philosophie abgegangen. Von Jugend auf mit Kratylus und der Heraklitischen Lehre, daſs alles Sinnliche in stetem Flusse und davon kein Wissen möglich sei, vertraut, sei Platon dieser Ansicht auch in der Folge treu geblieben, habe sich aber zugleich die Sokratische Philosophie angeeignet, welche sich, mit Ausschlieſsung der naturwissenschaftlichen Fragen, auf Untersuchung ethischer Gegenstände geworfen, in diesen das Allgemeine gesucht und zuerst auf Begriffsbestimmungen hingeleitet hätte. So sei Platon zu der Ansicht gekommen, daſs sich dieses Thun auf ein Andres als die Sinnlichkeit beziehe, indem unmöglich die allgemeine Bestimmung eines der sinnlichen Dinge zum Gegenstande haben könne, weil die letztern sich immer änderten. Platon habe diese Klasse des Seienden, die von Sokrates nicht als getrennte Einzelnsubstanzen gesetzten allgemeinen Begriffe, als getrennte Substanzen gesetzt und Ideen genannt, von den sinnlichen Dingen aber behauptet, sie bestünden neben diesen und würden nach ihnen genannt, denn mit den Ideen gleichnamig sei das Viele in Folge der Theilnahme an den Ideen. Das Letztere sei übrigens nur ein veränderter Ausdruck für die pythagorische Lehre, daſs die Dinge Abbilder der Zahlen seien. Platon habe aber auch je einem von seinen zwei Elementen (der Idee und der Materie) die Ursache des Guten und Bösen zugetheilt, worin ihm auch schon

einige der frühern Philosophen, wie Empedokles und Anaxagoras, vorangegangen.

Man vergl. zu dieser Stelle Zeller II. 191 f. Was Sokrates, bemerkt der eben genannte Geschichtschreiber II. 136, über den Begriff des Wissens, die Eleaten und Heraklit, die Megariker und Cyniker über den Unterschied der επιστημη und δοξα, Heraklit, Zeno und die Sophisten über die Subjectivität der sinnlichen Anschauung gelehrt hatten, hat er zur entwickelten Erkenntnifstheorie ausgebildet; das eleatische Princip des Einen Seins und das Heraklitische des Werdens und der Vielheit hat er in der Ideenlehre (wie dies namentlich der Sophist ausdrücklich sagt) ebenso verknüpft als widerlegt, zugleich aber beide durch den Anaxagorischen Begriff des νυς, den Sokratisch-Megarischen des Wesens und des Guten und die idealisirten pythagorischen Zahlen ergänzt; die letztern eigentlich gefafst erscheinen in der Lehre von der Weltseele und den mathematischen Gesetzen als die Vermittler zwischen der Idee und der Sinnenwelt; das Eine Element derselben, der Begriff des Unbegrenzten, für sich festgehalten und mit der Heraklitischen Ansicht von der Erscheinungswelt combinirt, giebt die Platonische Definition der Materie; der kosmologische Theil desselben Systems wiederholt sich in den Platonischen Vorstellungen vom Weltgebäude, während in der Lehre von den Elementen und der speziellen Physik auch Empedokles und Anaxagoras, in entfernteren Anklängen auch die Atomistik und die ältere jonische Naturphilosophie eine Stelle finden; die Lehre des Anaxagoras von der immateriellen Natur des Geistes und der pythagoreische Glaube an die Seelenwanderung greifen in die Psychologie ein; in der Ethik läfst sich die Sokratische Grundlage und in der Politik die Sympathie mit der pythagoreischen Aristokratie nicht verkennen.

Was den durch den Timäus und Phädo ausgeprägten physikalischen, durch die Republik, den Politikus, Philebus und Gorgias bestimmten ethischen, endlich durch den Theätet, Sophist und Parmenides vertretenen dialektischen Inhalt der platonischen Lehre betrifft, so müssen hier die Bemerkungen auf das dem Platon Eigenthümlichste, die Ideenlehre, eingeschränkt werden. Platon hat diesen Theil mit weit gröfserer Sicherheit und Vorliebe bearbeitet, als den physikalischen und ist in der Ideenlehre viel weiter über Sokrates hinausgekommen, als in der Ethik.

Die ganze Philosophie erschien dem Platon als Liebe zur Idee. In Ansehung des Weges unterscheidet Platon einen zum Prinzip von Allem auf- und von diesem dann wieder absteigenden (Republ. VII. 511. B; Arist. Ethik. Nik. I. 2.), einen hypthetischen und synthetischen (Parmenid. 135 C). Die Nothwendigkeit der Ideen ergab sich ihm aus der Nothwendigkeit des Wissens und des Seins, da beide ohne den festen Punkt der Ideen sich nur stets änderten, das Wissen also aufhöre, Wissen zu sein, das Sein in's Werden sich verflüchtige. (Kratyl. 439 C; Sophist. 249. B. u. a. a. O.). Aristoteles (Metaph. I. 9.) fafst Platons Beweise für die Ideenlehre in drei zusammen: erstens ist das Wissen nur möglich bei Voraussetzung eines Unveränderlichen; zweitens setzt das Getheilte und Veränderliche eine Einheit und ein Beharrendes voraus, weil es ohne Einheit keine Vielheit giebt; drittens überdauert der Begriff in der Seele die Erscheinung. Alexander Aphr. entwickelt zu dieser Stelle noch zwei Beweise: dafs die gleichen Prädicate mehrerer Dinge auf ein Theilhaben an Einem Urbild hindeuteten und ebenso die Aehnlichkeit mehrerer Dinge. Die Idee erscheint ihm demnach als das dem gleichnamigen Vielen Gemeinsame (Rep. X. 596. A), das *ἐν επι πολλων* (Arist. Metaph. I. 9.), welches ewig, für sich, aufserhalb der Dinge in einem Gedankenorte (Parm. 128 E. 130 B; Phaedo 100 B), also weder sinnliche Substanz, noch Bild, noch Begriff, noch Ausflufs des göttlichen Verstandes ist, da es dem göttlichen Verstande als thätigem vorausgeht (Tim. 28. A; Rep. X. 596 A; Parm. 132 B; vgl. Zeller II. 196 f.). Wollte man die Idee als Ausflufs des göttlichen Verstandes annehmen, so bliebe nur der Ausweg, eine doppelte Schöpfung anzunehmen. Den Fortgang von dem Einen und Unveränderlichen zum Vielen und Bewegten gewann Platon auf folgendem Wege. Vom Eins läfst sich nichts aussagen, denn schon der Satz „Das Eins ist" enthält eine Zweiheit das Eins und das Sein. Der Begriff des Ganzen setzt zugleich den der Theile etc. Es ist also nicht das Eins allein. Eben so wenig aber die Vielheit allein. Absolute Ruhe ist gleichfalls undenkbar, denn bei bloser Ruhe giebt es kein Erkennen oder Erkanntwerden, weil das erste ein Thun, das zweite

ein Leiden, also beide Bewegung sind. Man mufs demnach die Gegensätze verbinden. Begriffe nemlich, welche sich verbinden lassen, haben ein Sein gemeinschaftlich, und solche, welche sich nicht verbinden lassen, sind verschieden, schliefsen sich in einem Sein aus. Solche Verbindungen sind aber in vielen Fällen möglich, in vielen nicht und somit haben die Begriffe in vielen Beziehungen ein Sein, in vielen ein Nichtsein. Sein und Nichtsein, der Unterschied, gehen also in jedem Begriffe neben einander her, womit die regungslose Einheit nicht bestehen kann (Sophist. 244 B sq.). Die Verbindung der vielen, von der allgemeinsten bis zur besondersten des Schmutzes, Nagels etc. herabsteigenden hypostasirten Ideen stellte Platon dadurch her, dafs er die besondern an den allgemeinen theilhaben läfst (Soph. 250 A).

Den Schlufspunkt der Ideenlehre bilden die Idee Gottes und sein Verhältnifs zur Welt.

Das von Aristoteles (Metaph. I. 9.) hervorgehobene Bedürfnifs nach einem Wirkenden, welches die Dinge nach den Ideen bildet, nach dem Bewegenden und in die Erscheinung Bringenden, die Stellen des Timäus, wo Platon vom Weltbildner spricht, die des Phädo, Philebus, Sophist, wo von einem göttlichen die Welt bewirkenden Verstande die Rede ist, schienen dafür zu sprechen, dafs Platon Gott neben die Ideen stellt. Aber andre Stellen (Sophist. 248. E; Parmenid. 134. C; Phileb. 22. C. 30. C; Republ. VI. 508. D) wurden dafür angeführt, dafs bei Platon die Idee des Guten an die Stelle der Gottheit gerückt wird, so dafs eine Identifizirung beider herauskommt (Zeller II. 309 f.). Daraus fliefst aber auch, dafs Platon zwar die Vorstellung des persönlichen Gottes hat, aber den Begriff desselben weder ableitet, noch sucht, noch durch sein philosophisches Princip möglich macht.

Denn ist die Idee, sagt Zeller unter Verweisung auf Herbart, überhaupt das Allgemeine des Begriffs und nur dieses das wahrhaft Seiende, so kann auch die absolute Idee, oder die Gottheit, nur das absolut Allgemeine sein; ein persönlicher Gott könnte das, was er ist, nur durch Theilnahme an der Idee der Gottheit sein, es käme ihm mithin selbst erst ein abgeleitetes Sein zu.

Hieran knüpfe ich einige Bemerkungen über die Darstellung. Man hat in dieser längst ein Fortschreiten von der katechetischen zur akroamatischen wahrgenommen. Eine Vergleichung des Protagoras mit dem Timäus hellt dies leicht auf. Darin liegt die Beantwortung der Frage, warum Platon den Dialog gewählt. Er gieng vom Sokratischen Standpunkte aus, wollte die Methode des Sokrates fixiren. Dieser hatte als Mystiker das in uns Ruhende zur Offenbarung zu bringen gesucht, um an diesem einen festen Haltpunkt zu gewinnen. Die Offenbarung wurde bei Platon, wissenschaftlicher gefaſst, zur Idee. Platon verlegte das im Innern Seiende, Wahre heraus. Die Ueberlegung *μητις* war ihm die Mutter des Habens, des *ποϱος*, und dieses in Verbindung mit dem Bedürfniſs zeugte ihm den Eros, das philosophische Streben, die Liebe zum Suchen, welche aus der andauernden Beschäftigung erwächst. Das Haben gieng ihm im sokratischen Sinne der Liebe voraus, weil es nur den Grund, das schon Daseiende, zu finden galt. Den präexistirenden Grund, oder die Idee, das Unveränderliche, den durch das Viele und Getrennte hindurchgehenden Einen Begriff (Phileb. 16. C sq.), das den vielen Gleichnamigen Gemeinsame, das *ἑν επι πολλων* (Aristot. Metaph. I. 9.), konnte er aber nur mit sokratischer Dialektik bloslegen. Je mehr er aber den sokratischen suchenden Standpunkt verlieſs, um so mehr muſste der Dialog an Bedeutung verlieren. Aber ganz hat er diesen Standpunkt nie überwunden. Sokrates, der Suchende, verläſst seine Dialoge nicht, der Wissende und das Wissen, die Person und die Sache bleiben bei einander, bedingen sich wechselweise, und das Bestreben, der natürliche Drang, zu trennen, führen zur Hypostasirung der Ideen.

Daſs, bei dem emsigen Studium Platons in neuerer Zeit, mit dem Lobe auch der Tadel stieg, ist leicht zu errathen.

Indem es der Platonischen Dialektik, bemerkt z. B. Zeller II. 145., hauptsächlich nur darum zu thun ist, das wissenschaftliche Bewuſstsein der Idee hervorzubringen, das volle Interesse für's konkrete Dasein dagegen und die Bestimmtheit des Einzelnen fehlt, so ist sie zwar auſserordentlich stark in der Zersetzung endlicher und einseitiger Vorstellungen in der epagogischen

Analysis

Analysis und man kann sagen, sie habe diese eben dadurch zur Vollendung gebracht, dafs sie nicht bei ihr stehen bleibt, sondern sie immer zu einer im Hintergrund liegenden positiven Ueberzeugung in Beziehung setzt, dafs sie dieselbe nicht rein für sich, noch ohne klares Bewufstseyn ihres Ziels, sondern in der bestimmten Absicht treibt, aus der Auflösung der endlichen Standpunkte die Idee als ihre Wahrheit resultiren zu lassen. Nicht die gleiche Vollendung hat sie dagegen, wenn es sich darum handelt, den Inhalt der Idee im Besondern näher zu entwickeln und von ihr zur Erscheinung herabzuführen. Hier tritt ihr die abstrakte Fassung der Idee als für sich seiendes Object, als reiner die Negativität des Endlichen ausschliefsender Idealität, in den Weg und unfähig, in ihr selbst das Moment aufzuzeigen, das sie zur Erscheinung forttreibt, mufs sie sich begnügen, die Idee theils nur an der vorausgesetzten Erscheinung als die Wahrheit und Wirklichkeit derselben durchzuführen, theils den Fortgang im Einzelnen nur für die Phantasie, nicht für's wissenschaftliche Denken zu vermitteln. Daher einestheils der empirische Charakter, den z. B. die Ableitung des Staats und seiner drei Stände in der Republik, die Kosmologie des Timäus, selbst die Ausführung des Sophisten und des Parmenides über die Ideen an sich trägt und der nicht ganz selten, wie eben in der spaltenden Logik des Sophisten und des Politikus und in der häufigen Anwendung der Mathematik auf geistige Gebiete zu einem ziemlich leeren Formalism fortgeht; anderntheils das Bedürfnifs, die Lücken der wissenschaftlichen Entwicklung durch jene mythischen Darstellungen auszufüllen, welche die Einsicht in den Zusammenhang des Systems trüben, die logische Strenge der Methode durch das ungebundene System der Phantasie unterbrechen und auch immer einen Mangel an klarer Durcharbeitung des Gedankens verrathen.

Ueber die Aechtheit und Unächtheit dieser oder jener Schrift hat sich endlich der Streit bis in die neueste Zeit fortgesponnen. Brandis (II. 179 A. xx), welcher die Mitte einzuhalten sucht, hält mit Schleiermacher, Ritter, Hermann etc. die bereits im Alterthum angefochtenen Demodokus, Sisyphus, Eryxias, Axiochus, den Dialog über das Gerechte und über die Tugend, den Minos, Hipparchus, Theages und die Definitionen für in der That zweifelhaft. Der kleinere Hippias und Menexenus scheinen ihm, als Gelegenheitsschriften betrachtet, des Plato keineswegs unwerth, auch der Jo nicht. Zweifelhafter erscheint ihm die Aechtheit des ersten Alkibiades. Weiter geht Zeller,

welcher die Apologie des Sokrates, den Laches, Charmides, Lysis, Eutyphro, die Bearbeitung der Gesetze etc. nicht für platonisch hält.

Zu den Ausgaben seiner Werke von Ast, Bekker, Stallbaum ist eine von Baiter, Orelli und Winckelmann gekommen. In Ansehung der stets wachsenden Literatur über Platon verweise ich auf die Geschichtswerke von Brandis und Zeller über griechische Philosophie. Hervorragend sind die Arbeiten von K. F. Hermann (Gesch. und System der platon. Pilosophie, Heidelb. 1838. Vindiciae platon. Marb. 1840) und Zeller (Platonische Studien, Tüb. 1839).

Die *ältere Akademie* unterschied sich von Platon durch die starke Benützung der pythagoreischen Zahlenlehre (Arist. Metaph. XIII. 1. 2. 6. 8. 9; XIV. 2. 3.), durch eine empirische Richtung, durch Vorliebe für Populär-Religiöses und für praktische Philosophie. Die erste Richtung spaltete sich in drei Meinungen: in die platonische, nach der die mathematischen Zahlen von den idealen noch unterschieden sind; in eine zweite, nach der es blos mathematische von den sinnlichen Dingen getrennte Zahlen giebt; und in eine dritte, nach der es blos ideale Zahlen giebt. Bei Platons Geist und Sinn blieben sie also nicht stehen, ohne doch etwas Neues und Lebenskräftiges hervorzubringen, man müfste denn die Gedanken des Speusippos in Anschlag bringen, dafs das in der sokratischen Schule aufgesuchte innere Eins weder das Gute noch das Seiende schlechtweg, sondern nur der Keim sei (Arist. Metaph. XII. 7. XIV. 4. 5; Zeller II. 332 f.).

Van de Wynpresse, diatr. de Xen. Lugd. B. 1822. Heidelb. Jahrb. 1824 Nr. 30.

Kayser, de Crant. Heidelb. 1841.

Die spätern Akademiker sind nur in der Negation, in den Versuchen, Positives auf Wahrscheinliches herabzusetzen, in der Forderung eines Kriteriums bemerkenswerth und gehören der dritten und vierten Periode der griechischen Philosophie an.

Gerlach, comm. exhib. Academ. junior. de probabilitate disp. Gotting. 1815; Bredeisen, de Arcesilao, Havn. 1821; Gef-

fers, de Arcesilao, Goting. 1843; Roulez, Comm. de Carn. Gand. 1825; Verburg, de Carn. Ultraj. 1827; Gourand, de Carneadis vita etc. Paris 1848.

Die Lehre des *Aristoteles* unterscheidet sich von der Platons in wesentlichen Punkten. Platon gründet das Wissen auf das vom Werden und Realen der Erscheinung Unberührte; Aristoteles auf die Zusammenfassung des Erfahrungsmäfsigen in die Einheit. Bei Platon ist der Erforschung der äufsern Einzeldinge weniger Achtung geschenkt, als den Ideen; Aristoteles sucht durch die ganze Reihe der Dinge das Allgemeine wie das Besondere zu ergründen. Platon hält die Idee und die äufsere Erscheinung aus einander; Aristoteles sucht beide zu verbinden, die Idee den Dingen immanent zu fassen. Für Platon ist nur das Allgemeine, die Idee, Substanz; für Aristoteles das Individuelle. Platon sieht die Materie als das Nichtseiende an, Aristoteles als das Nochnichtseiende, die Möglichkeit. Während endlich Platon die Idee des Guten an sich in die Ethik zieht, beschränkt sich Aristoteles auf das Gute im Leben und leitet nicht die Tugend aus der Einsicht ab, sondern die vernünftige Einsicht aus Trieb und Zucht etc. Berühmt ist die Polemik des Aristoteles gegen die Ideenlehre. Wodurch, frägt dieser, unterscheidet sich denn der Mensch, das Pferd an sich von den wirklichen, als durch das Wort? Wie kann die Substanz aufserhalb dessen sein, von dem sie Substanz ist? Wie können die Ideen, als aufsen seiende, das Wesen bilden, oder Substanzen sein, da sie nur an einem Andern sind? Wie können, bei dem vorausgesetzten Theilhaben an der Idee, bei der Getrenntheit und Theilnehmbarkeit zugleich, die Merkmale sich zu Einer Idee zusammenschliefsen? Wie sollen sie, als Abgesondertes, bewegen? Was sollen die Ideen, diese verewigten Sinnendinge, zur Erkenntnifs der an den Ideen theilnehmenden Einzeldinge nützen, da diesen die Ideen nicht einwohnen, sondern abgesondert sind?

Aristoteles suchte durch seine Begriffe der Bewegung, der Möglichkeit und Wirklichkeit, des Stoffes und der Form, den gefühlten Mängeln abzuhelfen. Der Stoff bewegt sich

zur Form, die Möglichkeit zur Wirklichkeit und die Welt erscheint ihm als Entwicklung der immanenten Idee. Dieser Gedanke läſst sich durch die ganze Tafel seiner Begriffe verfolgen.

A

Das Unbewegte und Bewegende, die erste Ursache, die erste Form, die reine Wirklichkeit, das reine Denken, das reine Jenseits (*πρωτον κινȣν, πρωτον ειδος νοησις νοησεως, πρωτον το τι ην ειναι*), Gott.

B

Das Bewegte und Bewegende, das relative Jenseits, die obere Sphäre mit Einem Stoffe, dem Aether, und Einer gleichförmigen vollkommenen, d. h. Kreis-Bewegung.

C

Das blos Bewegte, das Diesseits mit vier Stoffen.

Das Allgemeine	—	das Einzelne.
Der Stoff, *ὑλη, στερησις*	—	die Form, *ειδος, μορφη, το τι εστι.*
Die Möglichkeit, *δυναμις*	—	die Wirklichkeit, *εντελεχεια, ενεργεια.*
Die Mittel	—	der Zweck.
Mittelbar Bewegtes	—	mittelbar Bewegendes.
Zufälliges	—	Nothwendiges.
Gattung	—	Individuum.
Leib	—	Seele.
Seele	—	Vernunft *ειδος ειδȣς.*
Νȣς παθητικος	—	*Νȣς ποιητικος.*
Tugendtrieb	—	Tugendeinsicht.
Sein	—	Wissen.
Ethische Tugenden	—	Dianoetische Tugenden.
Πολιτικον ζωον	—	der Staat.
Δικαιον φυσικον	—	*δικαιον νομικον.*
Praktisches Leben	—	theoretisches Leben.
Tugendthätigkeit	—	Tugendlust etc.

Es können hier die Vorwürfe, welche man diesem Systeme gemacht hat, nicht weitläufig erwogen werden. Die Meisten haben wohl übersehen, daſs naheliegende Bedenken dem Aristoteles auch nahe lagen, und daſs solche Bedenken bei der zweifelhaften Beschaffenheit der aristotelischen Schriften zu nichts dienen, als zu einem Kriterium der Aechtheit und Unächtheit. Man stieſs sich daran, daſs der Stagirit Gott nur denken lasse, worunter die Thätigkeit und Persönlichkeit Gottes leide. Aber wenn Gott etwas wollen soll, so

kann er nur das Beste wollen, d. h. sich selbst. Sich selbst hat er aber schon. Also kann er nichts wollen, d. h. wollen im gewöhnlichen Sinne. Man fand es räthselhaft, wie Gott unbewegt und doch der Beweger, d. h. Schöpfer der unendlichen irdischen Mannigfaltigkeit, sein soll. Da aber Aristoteles die Bewegung des Irdischen durch Gott als eine durch die obern Sphären vermittelte auffafste, so fällt die mannigfaltige Bildung, die Individuation, **dem Bewegten und Bewegenden** anheim. Und die Bewegung ohne Bewegtwerden hat er an den Beispielen des Denkbaren und Geliebten, welches nicht in's Denken und in's Lieben verwickelt wird, so deutlich gemacht, als es bei solchen Dingen möglich ist (Metaph. XII. 7.). Ferner ist diese Transcendenz nur halb. Gott ist die Form, die Ursache des Strebens des Alls (Metaph. XII. 7. 8.), aber zunächst der höhern Sphären und nur mittelbar der untern, wo die *μεταβολη* als Bewegung auftritt. Sodann wäre Aristoteles, wenn er das *πρωτον ειδος* nicht frei vom Prozesse erhalten hätte, offenbar gar zu keiner Wirklichkeit der dritten grofsen Potenz gekommen. Gott ist ihm im Verhältnisse zur obern Sphäre die Form und Wirklichkeit voraus, ist aber in dieser Sphäre als Trieb derselben. Damit ist die Form dieser Sphäre als Möglichkeit voraus. Für die untere Sphäre ist die obere Sphäre der Trieb, die vorausgehende Form, als Möglichkeit. Möglichkeit ist jeder der zwei bewegten Kreise im Verhältnifs zu dem jedesmaligen höhern, Wirklichkeit im Verhältnifs zu dem jedesmaligen niedern. Die Formen im Irdischen sind relativ nur Stoff und ebenso die Form des obern Kreises. Wir bekommen ein *ειδος* der ersten, zweiten und dritten Potenz. Es käme also zu keiner absoluten Wirklichkeit, wenn im obersten Kreise noch von Möglichkeit die Rede wäre. Ein anderer Vorwurf ist der, dafs Aristoteles die Vernunft von aufsen in den Menschen kommen liefs. Aber Aristoteles hebt das Verhältnifs nirgends auf, unter dessen Einflufs allein die Form sich entwickelt. Warum sollte er es gerade beim Geiste thun, der von aufsen gebildet werden mufs? Der ächt-aristotelische Gedanke kann nur vom Uebergang der Seele in den *νȣς παθητικος* und dieses in den *νȣς ποιητικος* sein. Dafs er

diesen vom Leibe scheidet, hat so wenig Befremdendes, als die Lösung des Baumes vom Saamen, oder Gottes von der Welt. Die Behauptung, dafs die Materie ewig στερησις bleibe, womit ein unvertilgbarer Dualismus gesetzt sei, kann zu einem unbedingten Vorwurfe nicht geeignet sein. Die Materie ist bei Aristoteles nichts Stehendes, denn sie ist das zur Form Bestimmte, die Negation ihrer selbst, kann also keinen Dualism begründen. Nie hat ein Philosoph einen gröfsern Widerwillen gegen den Dualism gehabt. „Dem Ersten, bemerkt er Metaph. XII. 10. 18., ist nichts entgegengesetzt." „Die Materie allein, ὑλη ἡ μια, ist nichts entgegengesetzt (eb. 8.)." Und in der Metaphysik VIII, 6. erklärt er sich gegen diejenigen, welche stets von einer Zusammensetzung sprachen. „Der Grund ihrer Ansicht, sagt er, ist der, dafs sie nach einem einsmachenden Grunde wie nach einem Unterschiede zwischen Vermögen und Wirklichkeit suchen. Es ist jedoch die letzte Materie, εσχατη ὑλη, und die Form, μορφη, eins und dasselbe, identisch, ταὐτο. Die erste ist es dem Vermögen, die andre der Wirklichkeit nach. Wer also nach der Ursache des Eins forscht, der forscht damit nach der Ursache des Einssein. Eins ist nemlich Jegliches; das potentiell und das actuell Seiende ist gewissermassen Eins. Es giebt keine andre Ursache (des Einsseins), als das etwa vom Vermögen zur Wirklichkeit Bewegende. Was aber keine Materie hat, das ist Alles schlechtweg Eins, ἅπλως ὁπερ οντα τι." Daran ist zu reihen, was Aristoteles über Idendität des Gedachten und Denkenden sagt (De anima III. 4. I. 1.), wobei ich auf die Controverse aufmerksam mache, ob diese Idendität blos in Ansehung des göttlichen νυς von Aristoteles ausgesagt werde, wie Fischer (Charakteristik des Hegel'schen Systems, Erl. 1845) meint, oder auch in Ansehung des menschlichen.

Ebenso unhaltbar sind die Vorwürfe der blosen Empirie in Ansehung der aristotelischen Tugenden, Kategorien etc. Die Kategorien z. B. haben ihr Princip in den Redetheilen, wenn man sie, wozu man allein berechtigt ist, von antik-logischer, d. h. grammatisch-versetzter, nicht von modern speculativer Seite auffafst etc.

Nach diesen Andeutungen wollen auch die unbestrittenen Verdienste des Stagiriten kurz hervorgehoben sein. Aristoteles ist Gründer der Logik. Will man dem Sokrates die Methode der Begriffsbildung, dem Plato die Eintheilung zutheilen, so wird man dem Aristoteles die Theorie des Beweises zutheilen müssen. Er hat in Einer Beziehung die Logik bis auf den heutigen Tag fixirt. Die vierte logische Figur ist unwesentlich; die Ausführung der hypothetischen Schlüsse wahrscheinlich verloren. Desfsgleichen ist er Vater der Psychologie und ihres Grundgedankens, des Mikrokosmus (De an. III. 8.), wie der Naturgeschichte überhaupt. Ferner ist er Gründer der Theologie als Theism durch das 12. Buch der Metaphysik, Gründer der Geschichte der Philosophie durch das 1. Buch der Metaphysik etc., Gründer des Naturrechts, des Staatsrechts, der Oekonomik und der kritischen Geschichte der Staatsformen durch seine Politik, der Rhetorik durch seine drei Bücher, endlich der Aesthetik durch seine Poetik. Und dies Alles ist er nicht als bloser Anfänger. Wie Kant aussprach, dafs die Logik seit Aristoteles weder vor- noch rückwärts geschritten sei, so Lessing, dafs die Poetik eben so unfehlbar sei, als die Elemente des Euklides etc. Der Umstand, dafs die Aesthetik bei Rixner so schwach vertreten ist, scheint es zu rechtfertigen, wenn hier den ergänzenden Bemerkungen zur aristotelischen Literatur und Schule ein Abschnitt über antike Aesthetik folgt.

Die Gesammtausgabe von Bekker erschien zu Berlin 1831 f. Derselbe hat aber auch die einzelnen Schriften gesondert erscheinen lassen. Von speziellen Ausgaben sind die de anima von Trendelenburg, der Poetik von Ritter, des Organon von Waitz, der Politik von Stahr, der Metaphysik griech. von Bonitz, deutsch-griechisch von Schwegler, der Oekonomik von Göttling, der Ethik von Michelet, der Meteorologik von Ideler zu erwähnen. Unter denen, welche über Aristoteles und dessen Schriften handelten, machten sich bemerklich: Stahr (Aristotelia, Leben des Aristoteles, Halle 1830; Leben, Schriften und Schüler des Aristoteles, eb. 1832; Aristoteles bei den Römern, Leipz. 1834; Jourdains Gesch. der aristotel. Schriften im Mittelalter mit Zusätzen, Halle 1831), Brandis (Diatribe acad. de perditis Arist. libris de ideis et de bono Bonn 1823; Ueber die Schick-

sale der aristotel. Bücher, in Niebuhrs Rhein. Mus. 1827; Ueber die Reihenfolge der Bücher des Ar. Organons, in den Abhandl. der Berl. Akad. 1835), Spengel (Ueber die Poetik in den Abhandl. der Bair. Akad. 1837; De Arist. lib. X. hist. animal. et incerto auct. libri περι κοσμυ Heidelb. 1842; Ueber die ethischen Schriften eb. 1841 etc.), Trendelenburg (De Aristotelis categoriis, Berl. 1833; Elementa logices aristotelicae ib. 1842; Erläuterungen zu den Elementen eb. 1842; Logische Untersuchungen etc.), an welche sich die Arbeiten von Bonitz über Metaphysik und Ethik und noch andre anreihen. Ueber die Poetik ist Lessings Hamburger Dramaturgie die Hauptschrift geblieben. Die Schriften, welche unter Aristoteles Namen umlaufen, sind nicht alle ächt wie die Schrift de mundo, welche nach Osann (Beiträge zur römischen und griechischen Literaturgesch. I. S. 144 f.) von einem Stoiker herrührt, ferner das 2. Buch der Oekonomik (Göttling l. c.), die Schrift περι ἑρμηνειας (S. meine Schrift über die Logik des Aristoteles Leipz. 1839), die Eudemische Ethik, die Magna Moralia (Spengel l. c.). Es ist hier von kleinen Irrthümern, z. B. dafs Aristoteles die Logik οργανον genannt, bis zur Scheidung des Aechten und Unächten und der Massenvertheilung hinauf, noch Vieles zu thun.

Für die peripatetische Schule, in der eine bis zum Naturalism sich verlierende physikalische und bis zur Popularphilosophie niedersteigende ethische Richtung, jedoch, wenn wir Theophrasts Annahme der Bewegung der Seele (Simpl. Phys. 225. a.) ausnehmen wollen, keine nothwendige durch den Stagiriten gebotene Weiterentwicklung sich zeigte, sind in neuerer Zeit mehrere Gelehrte thätig gewesen:

C. Zell, de Theophr. indole ex Arist. ratione repetenda, Friburg. 1825. 4; H. E. Foss, de Theophr. notat mor. comment. Hal. 1834 sq.; Pinzger, über die Char. d. Theophr. Ratibor 1832 sq.; Philippson, ὑλη ανϑρωπινη p. II. Theophrasti fragmm. Berol. 1831.

C. Nauwerk, de Stratone Lamps. ib. 1836.

J. B. Verraert, de Clearcho Sol. Gand. 1828.

Voisin, diatr. de Phania Eresio, ib. 1824.

J. J. Roulez, de vita et scr. Heraclidis Pont. Lovanii 1828; E. Desswert, de Her. P. ib. 1830; Polsberw, de rebus Her. P. Brandenb. 1833.

Fuhr, Dicaearchi Mess. quae supersunt, Darmst. 1841.

Göller, Demetrii liber de elocutione, Lips. 1837.

Ueber Lycon aus Troas (270 v. Chr.) schrieb Creuzer in den Wiener Jahrbüchern 1833 B. 61; über Ariston von Ceos Hubmann in Jahn's Jahrb. 1835 Suppl. III.; um Alexander von Aphrodisias bemühten sich Spengel (Al. Aphr. quaestionum natural. et moral. ad Aristot. philosophiam illustrandam lib. IV, Monach. 1842) und Bonitz (Alexandri Aphr. commentar. in libros metaphysicos, Berol. 1848).

VIII.

Zur Geschichte der antiken Aesthetik.

Der Begriff der Kunst wurde im Alterthume viel weiter gefafst, als jetzt. Er war ein alle Cultur umfassender. So erscheint er z. B. bei Quinctilian (Instit. II. 18.), welcher 42 n. Chr. zu Calagurris in Spanien geboren wurde, zu Rom als Redner, Sachwalter, Vorstand einer Rednerschule wirkte, sich 118 unter Domitian zum Consulat emporschwang und mehrere Schriften, darunter declamationes und die vielgerühmten lib. XII. institutionis oratoriae (ed. Spalding Lips. 1798 sq. V; ed. Zumpt. ib. 1831; Bonnell, Lexic. Quinctil. ib. 1834; Hummel, Quint. Vita Gott. 1843. 4) verfafste. Die Künste werden in theoretische, praktische und poetische eingetheilt. Die erstern haben es mit der Betrachtung, d. h. der Erkenntnifs und Abschätzung der Dinge, zu thun. So die Astrologie, welche keine Thätigkeit bezweckt, sondern sich mit Erkenntnifs ihres Vorwurfs begnügt. Die praktischen haben im Gegensatze zu den beschauenden, die That zum Ziel und finden in der Thätigkeit ihren Abschlufs, ohne nach dieser etwas zu hinterlassen. So die Tanzkunst. Das Wesen der poetischen beruht endlich auf dem bleibenden Ergebnisse. Sie finden ihr Ziel in Herstellung eines sichtbaren Werkes. So die Malerkunst (vgl. Bekker, Anecdota graeca t. II. 652. 655; Galenos, περι συστασεως ιατρ. II). Unsre Kunst kann bei dieser Eintheilung nicht als Ganzes bestehen. Und ihrem Begriffe ist auch eine andre Eintheilung des Alterthums ganz fremd, welche Xenophon vom staatsmännischen Standpunkte aus (Oecon. IV. 2.) macht. Er theilt sie in freie und banausi-

sche. Zu den freien Künsten werden Grammatik, Arzneikunde, Philosophie, Geometrie, Astronomie und Musik gerechnet; zu den banausischen Bildhauerei, Malerei, Mimik. Man vergleiche hierüber die Aussprüche Lukian's (De saltat. 27.) und Plinius (Histor. natur. 35. 36. 8.) mit dem des ältern Aristoteles in der Rhetorik III. 2.

Dieser Mangel an einem sichern scharfgetrennten Kunstbegriff kann als Beleg für die unvollkommene Entwicklung dieser Wissenschaft betrachtet werden.

Dasselbe ist in Betreff des antiken Schönheitsbegriffes zu sagen. Der Begriff des Schönen erscheint im Alterthume vielfach als Nebenschöfsling des Begriffes von Zweckgemäfs, Sittlich und Löblich. Wie der Grieche alle Kultur Kunst, so nennt er auch alles Sittliche und Löbliche, Einrichtungen, Gesetze, Beschaffenheiten und Erkenntnisse, Handlungen und Tugenden schön. Sokrates z. B. nennt bei Xenophon (Memorabil. III. 8. IV. 6. IX. 10; Sympos. V. 3.) das Taugliche schön. Platon sagt im Timäos 87. c., alles Gute sei schön. Wir lesen im Hippias maj. c. 351: *καλοι φαμεν οἱ οφθαλμοι εισιν ου οἱ αν δοκωσιν τοιουτοι ειναι, οἱοι μη δυνατοι ὁραν, αλλ' οἱ αν δυνατοι τε και χρησιμοι προς το ιδειν.* Man kann den ganzen Gang Platons als einen von Schönheit zu Schönheit bezeichnen: von der Schönheit eines Körpers zum sinnlich Schönen; von diesem zur Schönheit einer Seele; von dieser zur Schönheit der Seelen und Gesetze; von dieser zur Schönheit der Wissenschaften und von da endlich zur Liebe der reinen, gestaltlosen, ewigen, unveränderlichen Schönheit der Idee (Sympos. 208 E. sq.). Von gleichem Standpunkte nannte noch Galenos (De usu partium corporis humani I. 9. ed. J. 8. Venet. 1609 I. Cl. fol. 115.), an Hippokrates sich anlehnend, die beste Einrichtung, welche nach der Aeufserung, nicht nach Weifse, Weichheit etc. zu beurtheilen sei, Schönheit. Er beruft sich dabei auf Sokrates, welcher die Schönheit nach der Güte der Aeufserung bemessen habe. Ganz auf dem ethischen Standpunkte steht auch, um noch einen der bedeutendsten Repräsentanten antiker Aesthetik zu nennen, Plotin. Er setzt das Schöne in die Herrschaft der Idee (Ennead. V. 8. 85). Schön ist ihm dasjenige, was

der Geist beim ersten Anblicke als Verwandtes begrüfst und liebt, was Theil hat am Geiste. Alles, was gestaltlos und doch zur Gestalt bestimmt ist, wie die Materie, ist, als des Begriffes und der Idee untheilhaftig, häfslich. So ist die Farbe schön, weil in ihr die Materie durch die Idee, das Dunkle der Materie durch die Gegenwart des Lichtes überwunden wird. Das Licht, das was im Lichte leuchtet, ist nemlich unkörperlich, ideell und darum schön. Die Lust an dem Sinnlichschönen, wie es z. B. in schönen menschlichen Körpern erscheint, ist eine vorbereitende Stufe zur Betrachtung des höchsten Schönen. Der Widerstreit zwischen dem Sinnlichschönen und der höhern Seelenschönheit ist nur ein scheinbarer. Das Gute ist dem Philosophen der Grund, wefshalb etwas schön ist. Darum nennt er die Seele häfslich, welche ungerecht und ausschweifend, mit allen Begierden, mit Schrecken und Verwirrung, aus Furcht und niedriger Denkungsart mit Neid erfüllt, deren Dichten und Trachten auf Sterbliches und Gemeines gerichtet ist. Die entgegengesetzten Eigenschaften, welche die Seele besitzt, oder durch Reinigung wieder erlangt, machen aber die Seele um so leichter schön, als die Schönheit mit der Seele verwandt, nicht dieser, wie dem Körper, fremd ist. Die höchste Schönheit ist bei Plotin Gott, oder das Gute an sich, von dem der Geist das Licht des Guten empfängt, das die Seele nach sich zieht und mit Liebe erfüllt. Das Schöne, sehen wir demnach, wird allenthalben nicht auf die Kunst und auf Kunstgegenstände beschränkt, wonach auch keine spezielle, fruchtbare Anwendung möglich war.

Dieselbe Weite und Unsicherheit begegnet uns im Alterthume auch in Ansehung des Begriffes des Erhabenen. Als Beleg dient die Schrift des Longinos über das Erhabne (ed. Weiske, Lips. 1809; Egger, Par. 1837; Derselbe im Journal de l' Instruction publique 11. Sept. 1847; G. Schardam diss. de vita et scriptis Longini in Ruhnkens opusc. II.). Ueber sein Geburtsort (angeblich Athen), sein Geburtsjahr und seine Eltern ist nichts Sichres bekannt. Seine Bildung erhielt er bei Ammonius Saccas und Origenes (um 213). Er hat mit Ruhm die Redekunst zu Athen gelehrt und ist von Zenobia nach Palmyra gezogen worden. Ihr

Fall bewirkte auch die Verurtheilung des Rathgebers durch Aurelianus. Er ertrug 273 seine Hinrichtung heldenmüthig. Schon im Alterthum wird er von Eunapios (Vita Porphyrii) eine lebendige Bibliothek, ein wandelndes Museum genannt. Dagegen spricht ihm Porphyrios (Vita Plotini 14.) den philosophischen Charakter ab. Die Schrift περι ὑψυς, deren Zustand nicht der erfreulichste ist, weil Vieles von derselben verloren gieng, handelt über die Merkmale des Hohen oder Erhabnen; über die Gegensätze und Hindernisse des Hohen; über die Quellen und Mittel. Als erhaben betrachtet er den Blitz, welcher plötzlich aufleuchtet und Alles zertheilt (1.); ferner Alles, dessen Geringschätzung nichts Groſses hat, wodurch unsre Seele erhoben wird, was sie als Weihgeschenk empfängt und dabei mit Lust und Stolz erfüllt wird, als hätte sie das Gehörte selbst hervorgebracht (7.), was ein Kundiger öfter mit Vergnügen hört (7.), was hohe Gesinnung erzeugt hat (9.), was nicht blos fehlerlos (33.), nicht blos nützlich, zur Nothdurft dienlich, nothwendig, sondern wunderbar ist (35.), was zu Gott erhebt (36.). Unter die Gegensätze und Hindernisse zählt er das Schwülstige, Frostige, Sittlichkleine, niedre Worte, zusammengezogene Schreibart, gebrochnen und gezierten Rythmus. Unter die Quellen bringt er zwei natürliche (αυθιγενεις συστασεις) und drei künstliche. Die künstlichen sind: Bildung der Redewendung, Figur, nach Gedanke und Ausdruck; Wahl des Ausdrucks; Composition. Die natürlichen sind: das mehr geschenkte als erworbne Groſse im Gedanken; das Groſse und Begeisterte im Affect. Die Natur habe den Menschen nicht für ein niedriges unedles Wesen gehalten, sondern in's Leben wie in eine groſse Festversammlung geführt, wo wir theils Zuschauer, theils wetteifernde Kämpfer vorzustellen hätten. Sie habe unsrer Seele eine unüberwindliche stete Liebe nach allem Groſsen eingepflanzt etc. Es soll dieser Schrift ihr Werth nicht abgesprochen werden. Sie enthält schöne Beispiele, Fragmente verlorner Schriftsteller, feine Urtheile über bedeutende alte Schriftsteller und ist eine Mahnung an das Groſse in einer kleinen Zeit gewesen. Aber für die Kunstwissenschaft ist sie nicht als Fortschritt zu betrachten, ja sie stellt sich selbst aus

diesem Gebiete hinaus. Für Longinos sind auch Werke der Natur, z. B. Ausbrüche des Vulkans, erhaben, ja er ist geneigt, der Kunst überhaupt das Erhabne nicht zuzutheilen. „Auf die Einwendung, sagt er, daſs der fehlerhafte Koloſs nicht gröſser als der Doryphoros des Polyklet, läſst sich entgegnen, daſs in der Kunst die Vollkommenheit, in Werken der Natur die Gröſse bewundert wird. Die Rede ist Gabe der Natur. Man sucht bei der Bildsäule demzufolge nach der Aehnlichkeit, bei der Rede nach dem das Menschliche Uebersteigende. Gleichwohl ist es von Nutzen, allem Natürlichen durch die Kunst zu Hilfe zu kommen, da das Fehlerlose meist der Kunst verdankt wird, das Emporragende aber Werk groſser Naturen ist (36. 2.)." Der Nutzen der Zergliederung für das Erhabne wird hier gering genug angeschlagen; das Erhabne wird aus dem Gebiete der bildenden Kunst ausgeschlossen und trägt zur Aufhellung der Kunstwissenschaft nichts bei, ja führt zur Trennung zwischen Natur und Kunst. Zudem kommt Longinos gar nicht zum Erhabnen, sondern nur zu Erhabenheiten, zu einem erfahrungsmäſsigen Aggregat, weil er nicht auf die Theorie des Gefühls, auf die Bedingungen des uninteressirten Wohlgefallen zurückgeht.

Die Kunst, alle ihre Begriffe und Zweige waren und blieben für die Meisten im Alterthum ungeschieden und unrein. Die Musik war nur Accidens der Dichtkunst; die Bildhauerei, Malerei und Dichtkunst waren zu stark an die Religion gefesselt. Die Religion liebt aber mehr das Bedeutende, als das Schöne. Im Tempeldienste giebt es keine reine Kunst und ohne reine Kunst keine vollendetere Theorie, weil der Zweck ein gemischter bleibt, weil man den Begriff des Schönen gern nach dem Zwecke des fraglich Schönen modelt.

Daher kommt es, daſs man früh und spät bei Lesung der Dichter mehr theologische, als ästhetische Forderungen machte. Schon Herakleit soll den Homer wegen flacher Ansicht der *Ερις* getadelt haben (Diog. Laert. IX. 1.). Xenophanes wird *Ὁμηροπατης επισκωπτης* genannt (Krische 87). Zenon, sein Schüler Persäus und Andre schrieben über

Homer zum Behufe allegorisch-physiologischer Deutung der Mythen, um an dem Gefeierten einen Bundesgenossen stoischer Ansichten zu gewinnen (Krische 392 f.). Dio Chrys. sagte von diesen Studien: ὁ δε Ζηνων ȣδεν των τȣ Ὁμηρȣ λεγει, αλλα διηγȣμενος και διδασκων, ὁτι τα μεν κατα δοξαν τα δε κατα αληθειαν γεγραφεν. War man gewöhnt, in den Dichtern Theologen zu erblicken, so erblickte man in ihnen auch Geschichtschreiber, Geographen, Philosophen, Redner etc. und vergaſs darüber die Form und Wirkung. Ich will als Beleg nur noch den Tadel des Philostratus anführen, welcher in den Heldengeschichten steht. Homer, sagt er, habe die Helena, deren Aufenthalt in Aegypten er gewuſst, auf die Mauern von Ilium geführt. Odysseus sei ein Spielzeug Homers. Für dasselbe habe er das Geschlecht der Cyklopen, die Lästrygoner, den Dämon der Circe ersonnen etc. Die accidentale Forderung ist dann auch der Grund, weſshalb ein Aristophanes in den Rittern gegen die Demagogen, in den Fröschen gegen die neue Dichtkunst, in den Wolken gegen die neue Philosophie loszieht, die gute alte Zeit ohne Ende preist und umgekehrt am Ende an die mittlere Komödie (Plutos) streift. Es sind materielle Forderungen die überwiegenden im Volke gewesen. Die Dichtkunst ist Mittel zum Zweck und der Mann giebt sich zum Knechte her, wegen des Ertrages, denn er selbst ist ohne Glauben, ohne sichres Wissen, ohne Liebe zur Zucht, ein ächtes Kind der Zeit, wo demokratische Verwilderung, Freude, alles Bedeutende, alles Groſse im Kothe herumzuzerren, sittliche und geistige Müdigkeit und Nihilismus zu herrschen begannen. Er ist, wenn man einen antiken Millionär an Beweglichkeit, Allseitigkeit, glänzender Technik mit einem Pariser Bettler vergleichen darf, Athens Heine, der über Alles lacht, nur über sich selbst nicht, der alles Niedre und Heilige antastet und benützt, nur sich nicht, als das Unreinste und sich Allerheiligste. (S. Droysens Einleit. zu seiner Uebersetzung). Der accidentale Charakter der antiken Kunst erklärt endlich auch so viele Aussprüche des Alterthums über den Ursprung und den Zweck der Kunst, erklärt Platons Widerwillen und die Stellung, welcher die Kunst bei ihm erhielt. Er läſst sie theils aus jener

μανια (Phaedr. 245. A; Apol. 22. B. Meno 99 D), theils aus Empirie (Phileb. 55 E sq.) stammen; führt gegen sie an, dafs sie Schein erzeuge (Phaedr. 248 E. Soph. 219 B. Republ. X. 595 sq. u. a. a. O.), dafs ihre Wirkung eine der Sittlichkeit zuwiderlaufende, aufregende sei. Platon fafste die Kunst ohne Zweifel in ihrer Mischung mit Staat und Religion, also auch ihren Zweck als gemischten, und mochte nun finden, dafs dieser nicht allseitig erreicht werde. Daher sein Ausspruch (de Legg. II. 654): *καλως αδει και καλως ορχειται, ει και καλα αδει και καλα ορχειται*, wozu unsre Lieder ohne Text, unsre Symphonieen starken Gegensatz bilden.

Um so höher haben wir dem Stagiriten das anzurechnen, was er auch hier geleistet hat, indem er das Zufällige mehr loslöst und zum nächsten eigenthümlichen Begriffe schreitet.

Die Kunst ist für Aristoteles nicht blos Nachahmung. Er fordert bei der Musik Charakter (Polit. VIII. 5.), bei der Malerei und Poesie Erhebung über die rohe Wirklichkeit (Poet. 15.), bei der Poesie aber Philosophie. „Nicht die Erzählung des Geschehenen, sagt er (Poet. 9.), ist Aufgabe des Dichters, sondern Erzählung der Begebenheiten, wie sie geschehen sein konnten und des Möglichen nach der Wahrscheinlichkeit, oder Nothwendigkeit (*οία αν γενοιτο και τα δυνατα κατα το εικος η το αναγκαιον*). Der Geschichtschreiber und Dichter unterscheiden sich dadurch, dafs der Eine giebt, was geschehen ist, der Andre, wie es hätte geschehen können. Defswegen ist die Poesie philosophischer und edler als die Geschichte. Die Poesie giebt mehr das Allgemeine, die Geschichte das Einzelne.

Als Quellen der Kunst betrachtet er den angebornen Nachahmungstrieb und trifft insofern mit Platon zusammen. Aber er stellt die freie Thätigkeit, das selbstbewufste Schaffen daneben (Poet. 4.).

Die Dichtungsarten scheidet er nach den Mitteln, nach den Gegenständen und nach der Art der Darstellung (ib. 1. u. 3.). Die Ursachen der Differenzen findet er in den verschiedenen Naturen. „Da uns Nachahmung, Harmonie und

Rythmus von Natur gegeben sind, sagt er (c. 4.), so haben von Anfang die hiezu Geschaffenèn, die Sache meist immer etwas weiterführend, die Dichtkunst aus der Improvisation herausgezogen (εξ αρχης οἱ πεφυκοτες κατ' αυτα, μαλιστα κατα μικρον προαγοντες, εγεννησαν την ποιησιν εκ των αυτοσχεδιασματων). Die Dichtkunst theilte sich aber nach den eigenthümlichen Charakteren der Dichter in verschiedene Richtungen: die Ernsteren stellten schöne Geschicke, die Leichteren leichtfertiges Zeug dar. Die Einen machten Schmähgedichte, die Andern Hymen und Loblieder. Und später wurden die Einen Comödien-Dichter, die Andern Epiker und Tragiker.“

In Ansehung des Begriffes der Schönheit weicht er nicht nur sehr vortheilhaft von dem übrigen Alterthume ab, indem er ταξις και συμμετρια και ʻτο ὡρισμενον als Arten des Schönen an die Stelle des Schönen Platons setzt (Metaphys. XIII. 3; Probl. XVII. 1. 9. XIX. 38.), sondern er setzt Harmonie zwischen der Schönheitsforderung und der Forderung an das Einzelne. „Da das Gute und das Schöne verschieden sind, bemerkt er an der erstgenannten Stelle, denn das erste findet sich stets bei der Handlung, das Schöne auch bei dem Unbewegten, so irren diejenigen, welche behaupten, die mathematischen Wissenschaften sagten nichts über das Schöne und Gute. Sie besprechen und weisen es im hohen Grade, denn sie weisen und besprechen die Werke und Gründe des Schönen, wenn sie auch das Wort nicht nennen.“ Es scheint zwar, als ob auch Aristoteles auf dem sittlich-beschränkten Boden der Uebrigen stehe und an die priesterliche καθαρσις streife, dafs er Ordnung, Symmetrie, Gröfse und Begrenzung als das Schöne begreife, weil sich nur damit ein sittlicher Zweck erreichen lasse, wie Plotin das Schöne betont, weil es das Formgebende, edlere Geistige ist und Longin auf das Erhabne Gewicht legt, weil er das Uebergewicht innerer sittlicher Gröfse liebt. Aristoteles hätte auch insofern ein Verdienst, da Platon, in der Abneigung gegen Körperwelt und gleichzeitige Dichtung befangen, die Kunst in unserem Sinne aus seiner Republik zu verbannen geneigt war. Jedoch fafste er die καθαρσις nicht blofs als Tempelläuterung, sondern als ἡδονη. Seine

ganze

ganze Theorie ist eine weltliche, eine ächt philosophische. Dies kann uns nicht entgehen, wenn wir seine Regeln für die Tragödie genauer betrachten, jenen Brennpunkt der Geschichte der Aesthetik.

Wir werden dabei sehen, dafs Aristoteles erstens den Mythus, den Stoff, stark betont, insofern dieser die Vernunft befriedigt, auf das vernünftige αλογον, den philosophischen Mythus, hohen Werth legt; dafs er zweitens hiedurch mit dem accidental-religiösen Wesen der Tragiker zusammenhängt; dafs er drittens aber weder ihrem religiösen noch relativ irreligiösen Zuge beifällig oder mifsfällig folgt, sondern, über dem geschichtlichen und auf dem ästhetischen Boden verharrend, das αλογον, als aufserordentlichen vernunftgemäfsen Fall, wegen seiner ästhetischen Wirkung liebt.

Hören wir zuerst seine Worte über die Mittel der Tragödie und die Beschaffenheit des Hauptmittels, des Mythus. „Wenn einer charakteristische Sprüche, schön gedichtete Worte und Gedanken an einander reiht, so thut er nicht, was Aufgabe der Tragödie ist. Vielmehr löst diejenige Tragödie ihre Aufgabe, welche diese Dinge unvollkommener, dagegen Mythus und Zusammenstellung der Begebenheiten hat. Zudem sind die bedeutendsten Mittel, wodurch die Tragödie die Seelen an sich zieht, Theile des Mythus, nämlich die Peripetien und die Wiedererkennungen. Einen weitern Beweis liefert der Umstand, dafs die angehenden Dichter eher zur Correctheit in Sprache und Charakterschilderung gelangen, als zur Kenntnifs der Composition. Wie es auch fast bei allen Dichtern der ersten Periode der Fall ist. Das Erste und gleichsam die Seele der Tragödie ist also der Mythus (6).“ „Da die Zusammensetzung der schönsten Tragödie nicht einfach, sondern verwickelt sein und dazu Furcht und Mitleiden erregende Gegenstände darstellen mufs — denn dies ist dieser Dichtungsart eigenthümlich — so ist zuvörderst klar, dafs weder der Fall Guter vom Glück in's Unglück vorkommen darf — denn dies ist weder furchtbar, noch bemitleidenswerth, sondern gräfslich — noch die Versetzung Schlechter vom Unglück in's Glück — denn dies ist das alleruntragischste, da es keines der nöthigen

Erfordernisse hat, weder Philanthropie, noch Mitleid, noch Furcht erregt — noch die Versetzung des vollendeten Bösewichts vom Glück in's Unglück — denn eine solche Zusammensetzung erregte wohl die Philanthropie, aber weder Mitleid noch Furcht.“ — Aus dem Bisherangeführten erhellt zur Genüge, daſs Aristoteles bei der Tragödie rein sachliche Darstellungsmittel will. Sollen aber diese rein sachlich sein, so muſs nicht nur das Gefühl und die Rede des Dichters aus dem Spiele bleiben, sondern auch das auf die Hauptsache nicht bezügliche Handeln, Fühlen und Reden der Spielenden. Dagegen wünscht er Reichthum in den wirklich dramatischen Mitteln.

Es steht dieser Wunsch in der genauesten Verbindung mit der Wirkung der Tragödie und mit der Frage, was gereinigt werden soll. „Aristoteles, sagt Lessing (H. Dr. Nr. 77.), bemerkte, daſs das Mitleid nothwendig ein vorhandenes Uebel erfordere; daſs wir längst vergangene, oder fern in der Zukunft bevorstehende Uebel entweder gar nicht, oder doch bei weitem nicht so stark bemitleiden können, als ein anwesendes; daſs es folglich nothwendig sei, die Handlung, durch welche wir Mitleid erregen wollen, nicht als vergangen, das ist, nicht in der erzählenden Form, sondern als gegenwärtig, das ist, in der dramatischen Form, nachzuahmen. Und nur dieses, daſs unser Mitleid durch die Erzählung wenig oder gar nicht, sondern fast einzig und allein durch die gegenwärtige Anschauung erregt wird, nur dieses berechtigte ihn, in der Erklärung, statt der Form der Sache, die Sache gleich selbst zu setzen, weil diese Sache nur dieser einzigen Form fähig ist. Hätte er es für möglich gehalten, daſs unser Mitleid auch durch die Erzählung erregt werden könne: so würde es allerdings ein sehr fehlerhafter Sprung gewesen sein, wenn er gesagt hätte: „„nicht durch die Erzählung, sondern durch Mitleid und Furcht.““ Da er aber überzeugt war, daſs Mitleid und Furcht in der Nachahmung nur durch die einzige dramatische Form zu erregen sei: so konnte er sich diesen Sprung, der Kürze wegen, erlauben. Ich verweise deſsfalls auf das nämliche neunte Kapitel des zweiten Buches seiner Rhetorik.“ Lessing sagt, die Tragödie sei ihrem Geschlechte nach die Nachahmung einer Handlung, so wie die Epopöe und Komödie; ihrer Gattung nach aber die Nachahmung einer mitleidswürdigen Handlung. Aus diesen beiden Begriffen lieſsen sich vollkommen alle ihre

Regeln herleiten und sogar ihre dramatische Form sei daraus zu bestimmen. Desto reiner also die dramatische Form von lyrischen, epischen und rhetorischen Verkümmerungen ist, desto eher wird sie ihren Zweck erreichen.

Der Mythus ist die Hauptsache, aber der philosophisch bewältigte. Zuvörderst wünscht er sich einen philosophischen Kopf als Dichter. „Der Geschichtschreiber und Dichter, sagt er (9.), unterscheiden sich dadurch, dafs der Eine vorbringt, was geschehen ist, der Andere, wie es hätte geschehen können. Defswegen ist die Poesie auch philosophischer und edler, als die Geschichte. Denn die Poesie stellt mehr das Allgemeine, die Geschichte das Einzelne dar.“ Es leuchtet ein, dafs der allgemeine Satz von dem philosophischen Charakter der Dichtkunst nicht nur den Grund zu der Anwendung des Möglichen bildet, sondern auch noch zu anderen Folgerungen. Die wesentlichste ist die, dafs der Dichter in seinem Werke nicht ebenso zerrissen, abgebrochen und verletzend sein darf, wie die von der Geschichte in ihrer Besonderheit und Nacktheit erzählten Einzelfälle. Ist nun schon eine grofse Denkkraft nöthig, um aus dem Gebiete des Möglichen niemals in's Gebiet des Unmöglichen zu fallen, gehört dazu schon ein vergeistigtes Gefühl, dem rohen Erfahrungsfalle, dem Charakter das zu Einschichtige, so weit als möglich, abzuziehen, fordert es Entsagung und Scharfsinn, das schöner Darstellung Fähige, aber zum Hauptzweck nicht Dienliche, liegen zu lassen, so gehört vollends eine philosophisch geläuterte Denkart dazu, einen getrennten Vorgang durch die Composition mit dem Geiste auszusöhnen. Bei einer solchen Forderung konnte dann Aristoteles in seiner Politik die Mufse als Zweck der Arbeit und die Kunst als Gegenstand der Mufse, als die edelste Beschäftigung, als Selbstzweck hinstellen. In der Politik 8. 3. sagt er: „Es ist klar, dafs man auch zum Behufe der Beschäftigung in der Mufse Manches lernen und mit den Kindern treiben mufs; dafs weiter dieser Unterricht und diese Kenntnisse Selbstzweck, dagegen die zum Behufe der Arbeit erlangten, als nothwendige, nicht Selbstzweck sind. Defswegen haben auch die Vorfahren die Musik nicht als etwas Nothwendiges, noch als

etwas Nützliches zur Erziehung genommen.“ Er will aber durchaus die Kunst nicht als bloses Spiel und als blose Unterhaltung der Gereiften betrachtet wissen. „Ihre Natur, sagt er (8. 5.), ist herrlicher. Und man darf von ihr nicht blos das gemeine Vergnügen ziehen, welches alle Menschen erfahren.“ Hier lag nun für Aristoteles die Auffassung des Stoffes und der Form von religiöser Seite sehr nah. Er hatte in der Rhetorik (2. 5.) bereits gesagt, dafs derjenige, welcher den Menschen Furcht einzujagen habe, sie so bearbeiten müsse, dafs sie ihre Leidensfähigkeit fühlten. Und in der Ethik (3. 7.) sagt er, für Alle furchtbar sei dasjenige, was über den Menschen hinausgehe. Defsgleichen sagt er in der Rhetorik (2. 8.), derjenige, welcher Mitleid empfinden solle, müsse auch ein gleiches, oder verwandtes Uebel leiden zu können glauben. Und in derselben Schrift (2. 5.) sagt er, im Allgemeinen sei man dann muthig, wenn man in gutem Vernehmen mit den Göttern stehe und insbesondere, wenn Zeichen und Orakel günstig lauteten.

Wir lesen ferner in den Ms. der Poetik 9: *Επει δε ȣ μονον τελειας εστι πραξεως ἡ μιμησις αλλα και φοβερων και ελεεινων, ταυτα δε γινεται και μαλιστα και μαλλον ὁταν γενηται παρα την δοξαν, δι' αλληλα· το γαρ θαυμαστον ȣτως ἑξει μαλλον η ει απο τȣ αυτοματȣ και της τυχης, επει και των απο τυχης ταυτα θαυμασιωτατα δοκει, ὁσα ὡσπερ επιτηδες φαινεται γεγονεναι, οἱον ὡς ὁ ανδριας ὁ τȣ Μιτυος εν Αργει απεκτεινε τον αιτιον τȣ θανατȣ, τῳ Μιτυϊ θεωρȣντι εμπεσων· εοικε γαρ τοιαυτα ȣκ εικῃ γενεσθαι, ὡστε αναγκη τȣς τοιȣτȣς ειναι καλλιȣς μυθȣς.* Mit dieser Stelle sind Robortelli, Victorius, Hermann, Gräfenhan, Ritter, Bekker etc. verunglückt. Ich lese: *επει δε ȣ μονον τελειας εστι πραξεως ἡ μιμησις, αλλα και φοβερων και ελεεινων, ταυτα δε γινεται και μαλιστα και μαλλον, ὁταν γενηται παρα την δοξαν διαλλαγη — το γαρ θαυμαστον ȣπως ἑξει μαλλον, η ει απο τȣ αυτοματȣ και της τυχης — επει και των απο τυχης ταυτα θαυμασιωτατα δοκει, ὁσα ὡσπερ επιτηδες φαινεται γεγονεναι, οἱον ὡς ανδριας...... ὡστε αναγκη τȣς τοιȣτȣς ειναι καλλιȣς μυθȣς.* Da aber die Tragödie nicht nur Darstellung einer in sich abgeschlossenen Handlung, sondern auch Darstellung furcht- und mitleiderregender Gegenstände ist, alsdann aber am meisten und besten Furcht und Mitleid erregt wird, wenn wider Erwartung eine Veränderung eintritt — denn das Wunderbare wird auf keine Weise besser

gestaltet sein, als wenn es ohne Zuthun, als Glücksfall, erscheint — da ferner unter den Glücksfällen diejenigen als die wunderbarsten erscheinen, welche gleichsam absichtlich geschehen zu sein scheinen, wie wenn die Bildsäule des Mitys in Argos den erschlägt, welcher den Tod des Mitys anstiftete, indem sie auf ihn in dem Augenblicke fällt, wo er sie betrachtet — so müssen solche Mythen nothwendig schöner sein."

Der Tragiker thut also nach Aristoteles am besten, solche Uebel zu wählen, welche von einer höhern vergeltenden Hand kommen. Und nun berufe ich mich auf die aus der Rhetorik und Ethik angeführten Stellen. Nur mittelst solcher, oder ähnlicher Uebel gelingt es dem Tragiker, das Mitleid und die Furcht Aller zu erregen, weil gegen das Wunderbare kein Mensch eine Waffe hat. Aristoteles kommt noch öfter auf dieses Wunderbare und empfiehlt es, indem er es als tragisch und philanthropisch bezeichnet (c. 18. c. 24.). In der letztern übrigens verdorbnen Stelle gestattet er dem Epiker noch eher das *αλογον*. Und nun erhält erst die oben aus dem 13. Absch. angeführte Stelle ihre volle Bedeutung. Er sagt, kein Guter dürfe vom Glück in's Unglück stürzen, dies sei untragisch, gräſslich. Warum? Weil das Wunderbare in diesem Falle nicht mehr wunderbar, sondern wunderlich, den gesunden Gesetzen des Geistes widersprechend erschiene. Denn im Leben kommen wohl solche Anfangspunkte, oder Ausgänge einer Kette vor; die Poesie ist aber allgemein und philosophisch, kann also keine unerklärten Erscheinungen dulden. Deſsgleichen verbietet Aristoteles die Versetzung Schlechter vom Unglück in's Glück, als das Untragischste, weil sich dies mit dem Begriffe nicht verträgt. Endlich erregt nach ihm die Versetzung eines ganz Lasterhaften vom Glück in's Unglück kein Mitleid und keine Furcht, weil in diesem Falle das Wunderbare wegfällt. Aeschylos und Sophokles haben nie unterlassen, die Schuld anzugeben und darauf in ihren Stücken mit dem entsprechenden Geschicke zu antworten. Beispiele bieten die Pers. 800—831. Elekt. 508—515. Philokt. 191—194. 1326—1328. Aj. 758—777 etc. etc. Beide Tragiker hegten und pflegten die Furcht als heilsam. Sophokles läſs den Menelaos sagen (1064—1086):

Ἀλλ' ἐστατω μοι και δεος τι καιριον,
και μη δοκωμεν, δρωντες ἂν ἡδωμεθα,
ȣκ αντιτισειν αυθις ἂν λυπωμεθα.

Und in den Eumeniden sagt der Chor:

ξυμφερει
σωφρονειν ὑπο στενει.
δυσσεβιας μεν ὑβρις
τεκως ὡς ετυμως.

Ja sogar eine doppelte Schuldangabe finden wir in den Persern und im Philoktet.

Aristoteles durfte nur das letzte Wort von der göttlichen Gerechtigkeit, den strafenden Erinnyen etc. aussprechen, um aus der Aesthetik und in den religiösen Kreis, die Mythologie zu fallen. Er thut es nicht. Ja er stellt sich nicht einmal auf Seite der späteren dichterischen Polemik.

Die Tragiker lassen am Ende keine Erbschuld mehr gelten. Oedipus und Orestes werden entsühnt, Iphigenie gerettet, Antigone vermählt. Ich erkenne hier eine ganz besondere Aufgabe der alten Tragödie. Wir finden nemlich, daſs auch die Griechen unter der Knechtschaft eines Ceremoniendienstes standen, daſs bei ihnen eine verkehrte Gottesfurcht, Aberglauben in Ansehung des Neides der Götter, des menschlichen Fluches, der Rachegeister etc. sich eingeschlichen.*) Dagegen wandten sich nun die Tragiker mit ihren glücklich endenden Stücken. Sie versuchten, in späteren Umbildungen der Fabeln zu zeigen, daſs die Gottheiten den Menschen hold seien, daſs jeder Mensch nur so viel zu tragen habe, als er verschuldet etc. Daher die Ausbildung der Labdakiden- und Pelopidenfabel zu einem glücklichen Ende, daher Sophokles Oedip. K., Aeschylos Schutzflehende, Euripides Aufnahme des Jon, der Alkestis, der Iphigenie unter den Taurern etc. Indem wir z. B. in der Alkestis eine göttliche Belohnung für Gerechtigkeit und gastfreundlichen, frommen Sinn sehen (v. 1169—1170), wird die Furcht insofern gehoben, als der äuſserliche Trost neben

*) Wie viele Quellen der Furcht finden wir in dem einzigen Hippolyt! V. 140—150. 540—549. 829—833.

herläuft, daſs eine freundliche Gottheit den Jammer gern tilge, oder (wie in Aeschylos Eumeniden) die Schrecklichen in Freundliche verkehre.

Auſserdem stand den Tragikern noch ein anderer Weg offen, diese Furcht zu verscheuchen: die Opposition gegen die realisirte Symbolik. Diesen Weg schlug schon Aeschylos ein. Sein Prometheus (der fortschreitende Menschengeist) kennt keine Furcht (v. 936. f.), sondern schleudert, auf seine Zukunft trotzend, gegen die neuen Götter, gegen das orthodoxe von Menschen gemachte Wahnbild (149–151. 190—193.) sein titanisches Seherwort. Diese Opposition nahm Euripides auf eigenthümliche Art auf. Der Schüler des Anaxagoras und Freund des Sokrates kennt eine Geistesreligion. In den Flehenden, wo seine Persönlichkeit mehr heraustritt, als in anderen Stücken, sagt er (533—537.):

εασατ' ηδη γη καλυφθῆναι νεκρους·
ὁθεν δ' ἑκαστον εις το σωμ' αφικετο,
ενταυθ' απελθειν, πνευμα μεν προς αιθερα,
το σωμα δ' εις γην· ουτι γαρ κεκτημεθα
ἡμετερον αυτο, πλην ενοικησαι βιον·
κἀπειτα την θρεψασαν αυτο δει λαβειν.

Daher der Vorwurf ganz anderer Götter in Aristophanes Fröschen (879 f.). Er kennt freie Menschen, wie kein Vorgänger, er kennt Menschen, welche den Tod nicht fürchten. Solche Gestalten begegnen uns Iphig. A. 1396 f. Hek. 211—215. 347—348. Phöniz. 1005 f. Herakl. 501 f. 596—597. Fleh. 1061. Da er in der menschlichen Natur das Hilfsmittel fand, so hätte er folgerecht in ihr auch das Uebel setzen sollen. Solche Gedanken waren ihm auch keinesweges fremd. Dies beweisen z. B. die Verse im Orestes (126 f.):

ω φυσις εν ανθρωποισιν ὡς μεγ' ει κακον,
σωτηριον τε τοις καλως κεκτημενοις.

Allein er ist gebunden an die herkömmliche Fabelwelt. Seine Zuschauer sind seine Herrscher. Schon dieser Umstand muſs ein Miſsverhältniſs zwischen ihm und seinen Stoffen erzeugen, noch mehr sein sokratischer Dualism, welcher der herkömmlichen Symbolik, selbst als einer Symbolik, nicht mehr bedarf, ja den ganzen Götterglauben haſst

und ihn grundsätzlich anfeinden mufs. Offen darf er es aber nicht unbedingt thun, ja er mufs ihn sogar, seines tragischen Stoffes halber, in der Hauptsache bestehen lassen. Er sucht einen Weg, auf welchem er opponiren kann, ohne der Kunst Alles zu vergeben. Er läfst darum seine Personen so viel als möglich unangemessen von jener Götterwelt leiden. Dadurch wird er erstens der tragischste Dichter, wie Aristoteles sagt, weil das Mitleid um grofse Uebel, um Unangemessenleidende hauptsächlich weilt, und befriedigt zugleich seinen Hafs. Das Leid der Hekabe wird gegen die Götter benützt (488—496. 944—948), ja wir werden noch mit Hekabes Verwandlung verletzt (1249). Hat man erst die Schuld von Hippolyt (13. 113—119), von Phädra (345. 512—521), von Theseus (842—845. 1335 f.) gesucht, so wälzt der Dichter das Uebel mit einem Schlage (1451—1452) auf die Götter. In den Herakliden trägt Juno Alles (992—995). Aufserdem wird hier, wie in den Phöniz., von den Göttern ein Menschenopfer verlangt. In den Trojaden sehen wir gleichfalls die Götter als Urheber alles Unheils (596. 955 f.). In Orestes wird Helena freigesprochen (1656—1659 vgl. 386—401) und das Unheil auf die Götter geschoben, und zwar auf welche Weise! Auch Orestes ist unschuldig (1681—1682). Dasselbe im Rhesus in Ansehung der Athene (941) etc. Allenthalben finden wir verdeckten Spott über die Götter: Trojad. 978 f. Fleh. 305. Iphig. T. 386. Dafs er nicht öfter aus der Symbolik fällt, wie Orest. 590, ist nur einem Sinne für Harmonie zuzuschreiben.

Aristoteles dagegen hat sich, bei voller Bekanntschaft mit der Gährung, auf keine Seite geneigt. Als der Boden der Tragödie erschüttert war, hat er gar nicht an die religiöse Zukunft gedacht, steht er nicht blos auf dem Boden der Geschichte? Wir brauchen nicht alle seine Schriften zu besitzen, um diese Frage beantworten zu können. In dem Ueberreste der Poetik weist er im Allgemeinen geschichtliche Fragen ab. „Die Betrachtung, sagt er im 4. Abschnitt, ob die Tragödie an sich, oder im Verhältnifs zum Theater schon genügt, ist eine andre Frage.“ Er ist nur im Interesse des Aesthetischen unbedingt für den Fortschritt und für die Freiheit. „Die überlieferten Mythen, sagt er im

14. A., darf man nicht zerstören; aber man mufs selbst erfinden und die gegebenen gut benützen.“ Und im 9. Abschnitte sagt er, man müsse nicht durchaus an den überlieferten Mythen festhalten. So etwas sei lächerlich. Er verweist vorher auf Agathons Blume und gründet seine Ansicht auf den Unterschied zwischen Dichtung und Geschichte und diese Ansicht gründet sich auf das Bedürfnifs der Abrundung, des Abschliefsens der ταξις, des ὡρισμενον, der Schönheit. Dafs diese Schönheit aber da, wo menschliche Handlungen Vorwurf der Kunst sind, eine vernünftige sein mufs, ist unabweisbare Forderung.

Ueber antike Aesthetik handelten: Spengel, artium scriptores, Stuttg. 1828; Hillebrand, Aesthetica literaria antiqua class., Mogunt. 1828; E. Müller, Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten, Bresl. 1834; Ruge, Platonische Aesthetik, Halle 1832; Hartung, die Lehren der Alten von der Dichtkunst 1845; Schrader, de artis apud Aristotel. notione et vi, Berol. 1843.

IX.

Ueber den relativen philosophischen Charakter der dritten Periode der griechischen Philosophie und die Haupt-Erscheinungen in derselben.

Die Berechtigung, diese Periode von der nächstfolgenden zu trennen, liegt in dem weit gröfseren Gestaltungs-Vermögen und dem rein hellenisch bleibenden Wesen der früheren Stoiker und Epikuräer. Der Unterschied dieser Periode von der vorhergehenden liegt in der steigenden Vernachlässigung natur-wissenschaftlicher Forschungen und in dem dieser äufserlichen Erscheinung zu Grunde liegenden subjectiven Wesen.

In der Dialektik, bemerkt Zeller II. 5., ist die unterscheidende Eigenthümlichkeit der nacharistotelischen Philosophie die Frage nach dem Kriterium. Weder Sokrates, noch Platon, noch Aristoteles hatten nach einem Merkmale der Wahrheit gefragt, sondern die Wirklichkeit des Wissens vorausgesetzt, weil ihnen die Wahrheit des Wissens des Denkens unmittelbar feststeht, weil ihr Denken noch objectives in den Gegenstand versenktes

und von seiner Angemessenheit an den Gegenstand überzeugtes Denken ist. Wenn die Späteren darnach fragen, so kann dies nur daher kommen, dafs ihr Denken diese unmittelbare Einheit mit dem Object aufgegeben, sich als subjectives in sich zurückgezogen hat und nun erst eine besondere Norm der Wahrheit als Vermittlung zwischen sich und dem Object suchen mufste. Aehnliche Unterschiede von gleicher Wurzel findet Zeller auch in Betreff der Ethik (I. 40 f.). Und Branifs (Geschichte der Philosophie, Bresl. 1842), den ich aber nur nach der Recension von Ulrici (Fichte's Zeitschr. Jahrg. 1844. S. 148) zitiren kann, findet, dafs im Stoizism und Epikureism die beiden grofsen Gegensätze des griechischen Lebens, das Gottes-Bewufstsein und das Natur-Bewufstsein, oder die göttliche Freiheit (die Idee des Absoluten) und die Hingebung an die Natur, erst wahrhaft die Subjectivität durchdringen, diese zwei Erscheinungen die Subjectivität im Verhältnifs zur frühern steigern, indem sie die Subjectivität hypostasiren und apotheosiren.

Hierin ist diese Periode nicht nur mit der folgenden hellenischen, sondern auch mit der römischen, jüdischen, christlichen Philosophie, welche neben der hellenischen erscheinen, verwandt, ohne dafs aber die trennenden Unterschiede andrer Seits aufgehoben wären. Alles wird fortan subjectiv zersetzt. Zum Theil durch die bereits von den Sophisten vermittelte breitere Grundlage des Wissens, das Eindringen minder Befähigter aus dem niederen Volke in die Schulen, und die Berührung der Schule mit der Masse, zum Theil durch die subjectiv-geringe Befriedigung der Schule selbst durch die klassische Periode wurden die Philosophen auf die Menge zurückgeworfen. Bei dieser stiefs man nun zunächst auf die Mythologie, als das geistigste und durch die klassische Zeit selbst schon supplementarisch benützte Element. Aber da, wo man Hilfe sucht, ist der Zustand selbst nicht der beste. Die Mythologie theilt das Loos der verfallenden Welt. Es tritt also gegen sie mit der Aufnahme zugleich die Opposition hervor. Man mufs beide Theile erst ausgleichen, das Objective dem Subjectiven gerecht machen. Diese Ausgleichung ist aber eine subjective Thätigkeit zum subjectiven Drange, der die Weltlage zur Wurzel hat. Es ist bekannt, wie die subjective Deutung der überkommenen Religion, die Allegorisirung

der Mythen, bei den Stoikern immer mehr überhand nahm. Bei den Epikuräern ist diese subjective Zersetzung mehr eine in demokritisch-gefälligem Gewande auftretende Accomodation, die wohl auch als Schutzmauer des freundschaftlichen, stillen Kreises und als Lockspeise für die noch orthodoxen Mythologen geschätzt wurde. Die Steigerung dieses subjectiven Verhaltens bleibt nicht aus. Wie es sich schon bei den Stoikern in die Tiefe erweitert, so bei den nachfolgenden in die Breite. Jenen genügte noch vorzugsweise die hellenische Religion. Die internationalen Philosophen der nachfolgenden Perioden lassen aber ihre Blicke nach allen Weltgegenden schweifen. Man hofft, dafs eine zweite in den Kreis der Betrachtung gezogene Nation biete, was eine allein nicht mehr, oder nur unvollkommen für den Suchenden hat. Die Neuplatoniker sind internationale religiöse Eklektiker und Synkretisten. Sie gehen bis auf die tiefste Stufe der Subjectivität zurück, auf die Empfindung und Vorstellung, bilden sich die Empfindungsreligion, den antiken Mysticismus aus. Eine gleiche subjective Stellung zum Religiösen nehmen jüdische und römische internationale Philosophen ein, nur dafs sie, als die erst zu Bildenden, den umgekehrten Weg zu gehen haben. Bei ihnen ist nicht wie bei den griechischen Philosophen, die Religionsphilosophie die Basis und der Volksglaube Gegenstand der subjectiven Wahl, sondern für sie ist der Volksglaube Anfangs Basis und die Religionsphilosophie der Hellenen ein Gegenstand der subjectiven Thätigkeit.

Dieselbe subjective Erhebung zeigt sich aber auch bei den christlichen Religionsphilosophen, nur dafs sie eine dreifache Objectivität gegen sich haben: die ihrer eigenen Religion und die der antiken Religionsphilosophie einerseits, die der Philosophie als Weltwissenschaft andrerseits. Der eignen Religion gegenüber zeigte sich das subjective Bedürfnifs, das Wunder des Christenthums, so weit es gieng, begreiflich zu machen, das Subject durch Erklärung zu befriedigen. Zugleich wurden im Objectiven diejenigen Punkte besonders hervorgehoben, welche dem subjectiven Drange entsprachen: die individuelle Fortdauer, die Erlösung des Individuums.

„Wir sind nicht geneigt, sagt Ritter (Gesch. d. Ph. VI. S. 623), die Schwächen der Grundlagen zu bemänteln, von welcher die patristische Philosophie ausgieng. Diese liegen darin, dafs man zunächst das persönliche Heil im Auge hatte, alsdann auch das Heil der Kirche, zuletzt aber, von dem praktischen Bestreben, diese zu begründen, vollauf beschäftigt, nur in einem fernen Hintergrunde, nur in einer dunklern Vorstellung, das Heil der ganzen Welt erblickte, ohne es mit wissenschaftlicher Deutlichkeit sich darstellen zu können etc.“

Die Subjectivität im Verhältnifs zur antiken Religionswissenschaft gab sich theils in jenem Eklektizism zu erkennen, welchen man den Platonism und Neuplatonism der Kirchenväter genannt hat, theils in einer heftigen Polemik. Das subjective Walten im Verhältnifs zur griechisch-weltlichen Wissenschaft gab sich aber in jener Betonung des Herzens, des Gemüthes, der Empfindung, in der Trennung zwischen Glauben und Wissen kund. Die Verstandes-Ergebnisse das Wissen sind Sache Aller, Empfindungen, Gemüthszustände, Glaubensneigungen nur Sache jedes Einzelnen. Subjectiv blieb auch verhältnifsmäfsig zum Ganzen das Resultat.

„Um den Glauben zu rechtfertigen, bemerkt Ritter (VI. 217.), hatte die patristische Philosophie Anfangs manches herbeigezogen, was von verwandten Erscheinungen auch in andern Gebieten sich fand. Aber um den Glauben rein zu halten, sonderte sie allmälig Alles ab, was der Kirche nicht einverleibt werden konnte. Nur in dieser wollte sie lautere Offenbarung des göttlichen Willens finden. Sie mufste dadurch einen doppelten Irrthum nähren, indem sie theils die Kirche selbst für völlig rein von allem Ungöttlichen, theils die übrige Welt nicht allein für verunreinigt, sondern auch für gänzlich leer von der Offenbarung des göttlichen Willens zu halten geneigt war.“

Derselbe Vorschlag der Subjectivität waltet aber in diesen Zeiträumen nicht blos bei Auffassung der Religion, sondern auch bei Auffassung der Nationalität, des Staates, der philosophischen Schule und des Wissens überhaupt. Der Nationalität gegenüber sucht das Subject nach einem weisern Volke, läfst alle Völker gelten und macht sich zugleich als Nicht-Hellene geltend. Seit Alexanders des Grofsen Zügen brach der Orient immer stärker in das Abendland ein. Alexandria ist im eigentlichen Sinne eine Weltstadt; ebenso

Rom. Die meisten Philosophen dieser Zeit begnügen sich nicht mit demjenigen, was ihnen ihr Volk an Leben und Weisheit zu bieten vermag, wählen von Ost und West Blüthen zusammen. Der Universalism erreicht in den neuplatonischen und christlichen Schriften seine Spitze. Dem Staate gegenüber und der herrschenden Sitte zieht sich schon in der Stoa das Subject auf sich selbst zurück, träumt das Ideal des sich selbst genügenden Weisen; oder strebt nach dem epikuräischen Ruhehalten, nach atomistischem heiterem Genusse, dessen Grundzug aber, sehr bezeichnend für die Zeit, mehr negativ abwehrend, als positiv ist, schon in der Freiheit von der unlustigen Umgebung, im freundlichen Vergessen besteht; oder setzt der Welt cynische Verachtung entgegen. Der Schule und dem Wissen gegenüber macht sich endlich der subjective Eklektizism und Skeptizism breit. Der Eklektizism um so mehr, als bereits ältere Völker zusammenstiefsen, wie die Griechen und Römer. Es waren die reifsten Geister Roms, welche die Philosophie der Griechen sich anzueignen suchten. Und von diesen war nicht zu erwarten, dafs sie ihre Selbstständigkeit ganz aufgeben sollten.

Das objective Moment in diesem Zeitraume bilden nach Allem blos die gelehrten Philosophen, die Erhalter der einzelnen Schulen. Sie allein beschäftigten sich mit der Philosophie um der Philosophie willen. Die subjectivste Philosophie konnte auf diese Art später Gegenstand objectiver Thätigkeit werden, freilich nur einer Objectivität aus zweiter Hand, oder einer objectiv betrachteten Subjectivität. Und auf die Schule hatten die Römer einen sehr vortheilhaften Einfluſs, wie dies Ritter (IV. S. 33.) sehr schön auseinandergesetzt hat.

Wenn die Römer kamen, bemerkt er, um von den Griechen zu lernen, so waren es nicht die jetzt lebenden Griechen, ein tief verachtetes Geschlecht, welches sie als Muster verehrten; es war die Blüthe der alten Zeit, auf deren Ueberlieferung die jetzigen gelehrten Griechen stolz waren, und welche durch diese die Römer kennen lernen wollten. Hierdurch mufsten auch die Philosophen auf die Stifter ihrer Schulen zurückgeführt werden und es kam nun nicht so sehr darauf an, Neues

zu erfinden, als das Alte in seiner Reinheit wieder herzustellen und es so viel als möglich sich anzueignen. Daher wurde es nun eine der Hauptbeschäftigungen in den Philosophen-Schulen, die Schriften der alten Philosophen zu lesen und zu erklären; Philosophen und Grammatiker wetteiferten, diese Schriften zu verbreiten, das Echte und das Unechte zu sondern etc.

Es war natürlich, dafs in diesem gelehrten Wesen, welches man mit der Philosophie trieb, auch das Streben nach dem Alterthümlichen sich geltend machte. Denn die Gelehrsamkeit geht gern auf das Alter zurück und bei den Römern besonders war seit dem Verfall ihres Staats das Streben nach dem Alterthümlichen nichts Ungewöhnliches. Daher kamen jetzt auch manche schon verschollene Arten der Philosophie wieder zum Vorschein. Zwar die Hauptrolle spielten noch die vier Sekten, die Akademiker, Peripatetiker, Stoiker und Epikuräer, aber es machten sich neben diesen auch die Philosophie des Herakleitos, der Pythagoräer, der Kyniker und der Skeptiker geltend.

Indessen ist doch, trotz aller Berührungspunkte der einzelnen philosophischen Gruppen dieser Zeiträume, mehr als ein Unterschied sehr wesentlich. Die Christen, die Griechen, die Römer und Juden z. B. bilden sich durch Synkretismus eine Religionsphilosophie; überall waltet das Subjective vor, aber bei den Griechen und Römern ist es eine absteigende, bei den Juden-Christen eine aufsteigende Religionsphilosophie. Die Griechen und Römer verbinden die Elemente mechanisch, die Christen organisch, denn sie sind jugendlich aufstrebende Schüler, noch weiche bildsame Pflanzen, in welche die Philosophie einwächst; jene bereits erstarrt.

Der Grund dieses Unterschiedes, die gröfsere oder geringere Kraft der aneignenden Elemente, zeigt sich auch in dem religions-philosophischen endlichen Siege des Jüdischen als des kräftiger Nationalen über das schwächere Nationale oder gar persönlich Philosophische anderer Religions-Anschauungen. Der Stoiker verhält sich zur Mythologie weit mehr activ, als der Neuplatoniker; jener will durch die Mythologie die Philosophie, dieser die Mythologie durch die

Philosophie stützen. Der erstere hat aber seine Nation bereits überlebt, der letztere hat nie eine Nation gehabt, während der Jude noch ein weit kräftigeres nationales Fundament hat.

Andre Unterschiede, bei aller gemeinsamen Subjectivität, haben ihre Quelle in der überkommenen Beschaffenheit der Mischungselemente und dem allseitigen oder mehr beschränkten Zusammenstofs nach Ort und Zeit. Es wäre hier der Ort, auf den Charakter der einzelnen Nationen einzugehen und daraus die Folgerungen auf die Philosophie zu ziehen, wenn es der Raum gestattete. Der Grieche erscheint wifsbegierig, ethisch-erregbar und beweglich; der Römer politisch-ehrgeizig; der Jude transcendent-eintönig, egoistisch; der Orientale Mittelasiens schwerfällig, verdrossen, beschauend etc. Hat Branifs in der Behauptung recht, dafs bei den Hellenen, vermöge ihrer gröfsten Vertiefung in die Natur, auch die gröfste Befreiung von ihr erreicht worden sei, dafs sie alles Natürliche eben so in Selbstthat umgewandelt, wie umgekehrt die Producte ihrer freien Selbstbestimmung als allgemeine Naturthaten auftreten lassen, dafs in ihnen die grofse weltgeschichtliche Aufgabe, die Subjectivität zum universellen Naturselbstbewufstsein zu erweitern, vollständig gelöst und die Menschwerdung des Naturgeistes in Wahrheit vollbracht worden sei — so kann man bei den Juden, Parallelen ziehend und den Monotheism an die Stelle der Natur setzend, zu dem Satze kommen, dafs in ihnen die Menschwerdung Gottes vollbracht worden sei. Die übrigen Orientalen haben es bei mangelnder Energie, Concentration und Individuation weder zu Einem Gott, noch zu Einer Natur recht bringen können, sondern nur zu Naturen, Göttern, Menschenwerdungen, wozu die Emanationen stimmen, so weit nemlich die Forschungen reichen.

Fassen wir noch einmal die Erscheinung der Reduction und der Subjectivität unter dem Gesichtspunkte der Individuation, als des allgemeinen Begriffes, zur Vergleichung der vergangenen und spätern Perioden mit der gegenwärtigen, zusammen, so finden wir in der ersten griechischen Periode die Individuation der Natur; in der zweiten griechischen Periode die Individuation des ganzen Subjectiven, des Lebens

wie des Wissens; in der dritten die Individuation des einseitig Subjectiven, des Lebens und Wollens; in den spätern Perioden die Individuation des einseitig Subjectiven, des Gemüthes, Ahnens, Vorstellens, der Phantasie. Die erste Periode verhält sich mehr passiv, die zweite activ-passiv, die dritte passiv-activ, die vierte passiv. In der zweiten behält das Wissen an sich Werth, in den folgenden wird es Mittel; in der zweiten behält das Ganze mehr Werth als das Einzelne; in der dritten und den folgenden wird das Einzelne dem Ganzen vorgezogen, wie in allen Auflösungszuständen der Natur, wo Einzelnes sich aus dem Verbande zur Selbstherrlichkeit, zur Selbstindividuation losreifst. Denn auch das Geschwür und die Fäulnifs sind nichts, als atomistische Selbstgeltendmachung. Als nothwendige Folge ergiebt sich dann die Strafe der einseitigen Individuation, in der die spätern Perioden sich so sehr gleich sehen, in dem Durste des Individuums nach dem Allgemeinsten, in dem aus der Unnatur der subjectiven Absonderung entspringenden Triebe nach gewaltsamer Immanenz. Branifs zieht z. B. eine Parallele zwischen dem Pharisäism, Sadduzäism und Essenism einerseits und dem Stoizism, Epikuräism und Neuplatonism andrerseits. In jenen drei Gestalten spricht sich ihm einerseits das vergebliche Ringen der Menschheit aus, den Urgegensatz ihres eignen Wesens, der Idee des Absoluten gegen die Idee der Natur (oder des Gottesbewufstseins gegen das Naturbewufstsein, der Freiheit gegen die Nothwendigkeit, des Denkens gegen das Fühlen) in der einzelnen Subjectivität selbst und durch ihre eigne That zu wahrer Vermittlung zu bringen, andrerseits (im Neuplatonism und Essenism) die tiefe Sehnsucht des Geistes nach der Vollziehung dieser ihm nothwendigen Vermittlung durch eine über die menschliche Subjectivität und deren Ohnmacht hinausreichende absolute That.

Zum Stoizism und Epikuräism.

Das Agens, der treibende und alle Sätze gestaltende und bedingende Grund des Stoizism ist ein doppelter Dualism im Leben und in der Wissenschaft. Der Gründer der Stoa und seine Schüler werden als sittliche Naturen von den

Alten

Alten gepriesen. Dagegen stach die Zeit Zenons, stach das demokratisch verwilderte Athen mit seiner ganzen elenden Gegenwart auffallend ab. Es war der Dualism einer verdorbenen Zeit und einer edleren Subjectivität, welcher zuvörderst auf Zenon lastete. Aufserdem fand sich aber auch ein geistiger Dualism vor, und diesen mufste Zenon um so empfindlicher fühlen, als er in der Schule des Cynikers Krates, des Megarikers Stilpon, der Akademiker Xenokrates und Polemon in die Tradition eingeweiht worden war. Die ältere Philosophie hatte den Dualism zwischen philosophischem Theism und dem Polytheism der Menge, zwischen Philosophie und Mythologie, wie zwischen Natur und Gott hinterlassen. Zenons energische und entrüstete Natur suchte zu reformiren. Er suchte nach einer Einheit, nach einem sichern Grunde, er wollte seiner Zeit einen Spiegel des Handelns und des Denkens vorhalten, strebte nach einem Regulativ, nach etwas Normalem. Und wie man im 18. Jahrhunderte in Frankreich, als alle Zustände faul und die Geister müd geworden waren, die Natur beschwor, so auch Zenon. Von hier aus lassen sich alle Eigenthümlichkeiten in seiner Lehre begreifen und erklären.

Der Stoiker betrachtet die Ethik als Hauptaufgabe. Er steht in dieser Richtung nicht allein, da auch die Lehre des Ariston, aus der kynisch-sokratischen Schule hervorgehend (Krische 404 f.), jenen eisernen Gang nahm, den physikalischen und logischen Theil der Philosophie verwarf, weil der eine über uns gehe, der andre uns nichts angehe, die Dialektik mit schlüpfrigem Kothe, mit Spinngeweben voll Kunst ohne Nutzen, mit Krebsen mit viel Schalen und wenig Fleisch verglich und die Indifferenz (αδιαφορια) gegen Alles, was nicht Tugend oder Laster heifst, für das Höchste erklärte. Die Moralisten Griechenlands sind die Hebammen der Stoa gewesen. Bei dem Cyniker Krates, bei den Akademikern Xenokrates und Polemon geht Zenon in die Schule. Nach alten Ueberlieferungen las Zenon schon als Knabe die Werke der Sokratiker, soll durch die Xenophontischen Schriften zur Philosophie geführt worden sein und nach dem Vorgange Xenophons wie Persäus und Ariston

απομνημονευματα geschrieben haben. Es macht sich schon darin die Wahlverwandtschaft im Sittlichen geltend etc.

Unter den stoischen Lehren ist besonders der bei Moralisten sonst seltene Materialism aufgefallen. Das Handgreifliche, welches Moralisten eigen zu sein pflegt, wenn sie auch nicht wie Kleanthes als Taglöhner beginnen und demnach auch nicht die Volkssprache heraufziehen, wie es die Stoiker unter Tadel gethan (Krische 361. 439), liebt aber wieder Handgreifliches. Dazu wurden Stoiker wie Kleanthes und andre Sklaven (Lactant. de falsa sap. c. 25.), welche aus Kreisen stammten, die das Mythologische noch nicht ganz überwunden, weit eher auf die mythologische Naturerklärung geführt. Endlich trieb der oben berührte Dualism, der Widerwille gegen das Conventionelle, zum Anschlufs an die Natur. Damit sind wir auch auf eine zweite Eigenthümlichkeit der stoischen Schule gestofsen, das Bestreben, den philosophischen Theism mit dem Polytheism des Lebens auszugleichen, die allegorisch-physiologische Deutung der Mythologie (Krische 401. 444 f.), welche zuletzt, einmal auf philosophischen Boden verpflanzt und bei der steten Opposition der Stoiker gegen das Bestehende, zwar nicht mit der des Prodikos oder Euemeros zusammenfiel, weil die Stoa Alles, was sich als Erzeugnifs der Gottheit darstellt, als Göttliches betrachtete und die einzelnen Götter in dasselbe Verhältnifs zu Zeus brachte, wie die Producte zu den Göttern, als ihren Erzeugern, aber doch wieder Herakleits Polemik gegen den Bilderdienst aufnahm und weiterführte (Krische 374. 440. 443 u. a. O.). Aus dem obigen Dualism stammt drittens die auffallende ethische Eigenthümlichkeit einiger Stoiker, welche, mit dem Gegebenen auch hierin brechend, nicht blos Weibergemeinschaft, sondern selbst Beischlaf mit Müttern und Schwestern zulassen wollten (Krische 374), und, im Politischen über den antiken Staatsbegriff und die Nationalität hinausgehend, das ganze All zum Staate Gottes machten (eb. 370 f.). Es scheint zwar die erstere Zulassung einen herben Gegensatz zum stoischen Ideal zu bilden. Aber beide vereinigen sich in der Wurzel, in der subjectiven Auflehnung gegen die Ueberlieferung, das Conventionelle. So viel zur Erläute-

rung der stoischen Ethik, Politik und Religionsphilosophie, welche, als bedingt durch die philosophische sokratische Schule und den Zustand des griechischen Lebens, auf freie und originelle Wissenschaftlichkeit keinen Anspruch machen können, weil das Wissen an sich für die Stoiker keinen Werth hatte, bei ihnen die Forschung hinter das Bedürfniſs zurücktrat. Derselbe Mangel an Freiheit und Ursprünglichkeit drückt auch die stoische Physik, welche sich vorzugsweise an Herakleits Lehre anlehnte (Krische 362. 368). Fragen wir endlich nach den schwachen Seiten der stoischen Lehre, so müssen wir dieselben in den subjectiven Ausgängen finden. Die groſse subjective Auflehnung gegen das Gegebene muſste sich auf ähnliche Weise rächen, wie bei den Encyclopädisten Frankreichs. Aus der Sklaverei des Ueberkommenen, Menschlichen stürzte man in die Sklaverei der Natur. Die gehoffte Befreiung schlug in gänzliche Passivität um. Der Hauptpunkt, den man bei der stoischen Richtung auf die Ethik suchen und finden möchte, die Willensfreiheit, erscheint von zweifelhafter Natur. Die Stoiker langten, bei ihrer Zerstreuung Gottes durch die ganze Welt, bei ihrer Lehre vom λογος σπερματικος, nothwendig bei einem Dämon an (Diog. L. VII. 148. 136. 87. 88). Gott selbst durchdringt als νȣς und ψυχη die lebenden Wesen, als φυσις die Pflanzen, als ἕξις das Unorganische (Krische 383). Gott ist das Durchwehende, Leitende von Allem, das Schicksal. Wie konnte eigentlich hier von Freiheit die Rede sein, von der Einsicht als Mutter des Guten, von verdienstlichem ευλογος ὁρεξις, von verwerflicher επιθυμια? Und wie konnte der Vorwurf abgeschnitten werden, daſs Zeus die Ursache des Guten wie des Schlechten sei? Dazu scheinen die Bemerkungen des Chrysippus, daſs das Gesetz nicht Mitursache der Uebertretungen sei, daſs Gott das Ueble zur Erreichung eines Guten verhänge, daſs das Böse κατα παρακολȣθησιν erscheine etc. nicht hinzureichen. Schon im Alterthume warf man solche Fragen auf. Auf einen Glanzpunkt der Stoiker dagegen werden wir im nächsten Abschnitte kommen.

Literatur. Cleanthis hymn. auct. vindic. a Petersen, Hamb. 1829. 4; Cleanthis hymnus ed. Merzdorf, Lips. 1835; Petersen, phi-

los. Chrys. fundamenta in notionum dispos. posita, Alton. 1827; Th. Bergk, de Chrys. libris περι αποφαντικων, Cass. 1841; R. Schmidt, Stoicor. grammatica, Hal. 1839; Wuillot, de Antipatro Tars. Lovan. 1824; Thiery, diss. de Diogene Babyl. ib. 1830; Van der Lynden, disp. hist. cr. de Panaetio, Lugd. B. 1802; Bake, Posid. Rhod. reliq. ib. 1810; Ueber Panätius und Athenodorus H. Sevin in d. Mem. de l'ac. t. X. p. 75. t. XIII. p. 50.

In Ansehung Epikurs und seiner Schüler haben die neapolit. Papyrusrollen zu mancherlei Besprechungen und Arbeiten angeregt. So handelte Kreissig (Comment. d. Sall. hist. fragm. Misen. 1835 p. 237 sq.) über Fragmente aus dem 10. B. Epikurs περι φυσεως; gab Petersen die Schrift des Phädrus de natura deorum heraus. Ferner bemühten sich Spengel (Abhandl. d. Phil. Kl. der Münchner Akad. 1840; Ueber die Schriften des Philodemus, Münch. 1836. 4.) und Gros (Philo etc. Paris 1840) um den Epikuräer Philodemus; Struve (De aetate Luciani Gorlic. 1829 sq.), L. G. Jacob (Charakteristik Luc. Hamb. 1832), Wetzler (De aetate-vita etc. Luc. Marb. 1834), Dindorf (Luc. opp. Paris 1841. 4.) u. A. um Lucian.

X.

Zur Geschichte der Sprachphilosophie im Alterthum.

Wir finden im Alterthume schon früh Probleme der Sprachphilosophie angeregt, so die, ob die Sprache beharrliche Gesetze habe oder nicht, ob sie ein Werk der Natur oder Satzung sei.

Empedokles spricht von Entstehen und Vergehen nach Satzung νομῳ (Lersch I. 11.), während Pythagoras einen ersten Ursprachbildner angenommen zu haben scheint (eb. I. 27. III. 19.) und Herakleit, die Worte seien nicht erfunden (θεσει), sondern Gabe der Natur (φυσει), glichen Naturbildern, dem Schattenrisse, den Wasserabspiegelungen (eb. I. 11).

Nach schwachen Anfängen, die ohne Zweifel durch die eleatische Schule und den mannigfaltigen Verkehr mit Aegypten, Syrien, Persien erstarkten, trat Demokrit mit seinen Schriften περι Ὁμηρȣ η ορθοεπειης και γλωσσεων, περι ῥηματων und seinem ονομαστικον auf. Er stellte sich

auf die Seite des νομος, der θεσις und brachte dafür vier Gründe vor. Wäre die Sprache ein Werk der Natur, so könnte Ein Name auch nur Ein Ding bezeichnen, es gäbe keine Homonymie; ferner könnten nicht Einem Dinge verschiedne Namen beigelegt werden, es gäbe keine Polyonymie; drittens deutet die Veränderung der Eigennamen darauf, daſs die Namen nicht Zeichen innerer Merkmale, sondern Sache gesellschaftlicher Uebereinkunft sind; viertens fände sich nicht so häufiger Mangel analoger Sprachbildungen. Er nannte die Namen tönende Bilder und glaubte die Sprachverbindung dadurch erklären zu können, daſs die Luft in Körper von gleicher Gestalt gebrochen und mit den von der Stimme ausgehenden Bruchstücken mitfortgewälzt werde (eb. I. 12. III. 19. 41.), während Anaxagoras sich das Vernehmen durch Anstoſs des Hauches an die Luft und Zurückwerfung desselben durch diese zu erklären suchte.

Prodikos hat, nach der Ansicht von Lersch (I. S. 16), in seinen grammatischen Arbeiten περι ονοματων ορθοτητος über die Sprache nach ihrem Naturgrunde gehandelt. Jeden Falls müſste er aber, sammt Protagoras, sich auf die Seite der Uebereinkunft und Willkür bei der Sprachschöpfung gestellt haben, da er den Menschen, nicht die Natur, zum Maas von Allem machte. Uebrigens wird dem Protagoras die Entdeckung, die bewuſste Unterscheidung zwischen Haupt- und Eigenschaftswort, zwischen weiblichem und männlichem Geschlecht, zwischen der fragenden, antwortenden, befehlenden, bittenden Rede, welche bei den Peripatetikern als ευκτικος λογος, προστακτικος, ερωτηματικος, κλητικος, αποφαντικος vermehrt erscheinen, zugeschrieben (II. 7. 172 f.) und den Sophisten überhaupt die Begrenzung des Hellenismos (eb. I. 48). Ihre groſse und starke Anregung aller grammatischen und sprachphilosophischen Fragen wird in platonischen Dialogen, besonders dem Kratylus, deutlich genug erkannt.

Platon selbst stellte sich in die Mitte. Sein Resultat faſst Lersch (I. 35. II. 9. III. 29) in folgende Worte zusammen: Wie Jene irren, welche in allen Dingen nur ein ewiges Werden annehmen, Jene aber auch, welche bloſs ein

ewiges Sein annehmen: so irren sowohl diejenigen, welche in der Sprache nur eine ορθοτης, und die, welche nur eine ξυνθηκη in ihr anerkennen. An beiden hat sie Antheil. Alles den Dingen in der Sprache ähnlich Nachgebildete fällt der φυσις, die Mischung aber von Aehnlichkeit und Unähnlichkeit der θεσις anheim. Sokrates sagt nicht, daſs das Unähnliche der ξυνθηκη angehöre, sondern eine Mischung von Aehnlichem und Unähnlichem. So weit unsre Kunde reicht, unterschied er zuerst sicher zwischen ονομα, Subject, und ρημα, Prädicat. Und da er das Verbum als Handlungen Ausdrückendes faſste, so unterschied er auch als Zeiten τα οντα, γιγνομενα, γεγονοτα, μελλοντα.

Aristoteles nahm an, daſs nur die Naturlaute Werk der Natur, das den Begriff Bezeichnende aber Werk der Uebereinkunft (συνθηκη) seien, weil sonst alle Völker dieselbe Sprache sprächen, Alle in gleicher Form Gedanken und Empfindungen ausdrückten. Aber er war zugleich gegen die Willkür. Die θεσις ist ihm Feststellen des Begriffs. Der Fortschritt im Verhältnisse zu Platon wird im Moment der Zeit, des ποτε beim Verbum gefunden, welches Aristoteles aufgedeckt, beim Nomen aber im Moment des Beugefalls. Auſserdem unterschied auch Aristoteles zwischen Ton, als Leblosem, und zwischen Laut, als Psychischem. Der Ton wird erst durch eine Bezeichnung zum Laut und der Laut erst durch die Möglichkeit, ihn durch Buchstaben zu fassen, zum menschlichen. Thierlaute haben entweder gar keinen, oder nur zwei bis drei Consonanten. Den Ton gründet er auf die Erschütterung der umgebenden und Ein Ganzes bildenden Luft, den Schlag, zwei Körper, einen schlagenden und geschlagenen. Endlich unterschied er neben dem ονομα und ρημα auch das Bindewort συνδεσμος und die Artikel αρθρα, das Neutrum (μεταξυ) von den zwei andern Geschlechtern, zu welchen dann Spätere noch das κοινον und επικοινον fügten, den Singular (εν), Plural (τα πολλα) und Dual (ολιγα), das ποιειν und πασχειν bei den Zeitwörtern (eb. I. 38. II. 11 f. III. 32 f.).

Von Epikur weiſs man, daſs er die Sprache für ein Erzeugniſs der Natur hielt, welche bei den verschiedenen Völkern eigenthümlich ist und darum auf eigne Weise affi-

cirt wird. Später tritt zu dem Product dieser Affection aber die Uebereinkunft hinzu. Den Ton betrachtete er als Strom, welcher in gleiche Atome gebrochen wird, welche in's Gehör fallen (eb. I. 39. III. 41).

Die **Stoiker** betrachteten die Sprache als Product der Natur, oder des Bestrebens, die Laute den Objecten ähnlich zu machen, wie als Product der Uebereinkunft (*θεσις*). Aber diese selbst mufste dem Stoiker als Werk der Natur erscheinen, denn in der Natur hatte er den *λογος* mit allen seinen intellectuellen, ethischen und physischen Ausflüssen gelegt. Ihre Dreitheilung in *φωνη* Hall, *λεξις* Ausdruck, *λογος* begriffliches Wort erinnert an die obige von *νȣς*, *φυσις*, *ἑξις*. Und wiederum führt Augustinus drei von den Stoikern angenommene Haupt-Stufen der *γενεσις* des Wortes auf. Die erste ist die schon von Platon und Aristoteles aufgeführte *κατα μιμησιν*. „Stoici, sagt der Kirchenvater Dial. princ. c. 6., autumant, nullum esse verbum, cujus non certa ratio explicari possit. Et quia hoc modo suggerere facile fuit, si diceres, hoc infinitum esse, quibus verbis alterius verbi originem interpretareris, eorum rursus a te originem quaerendam esse, donec perveniatur eo, ut res cum sono verbi aliqua similitudine concinat, ut cum dicimus *aeris tinnitum* equorum *hinnitum*, ovium *balatum*, turbarum *clangorem*, *stridorem* cantenarum; perspicis enim, haec verba ita sonare ut res, quae his verbis significantur. Sed quia sunt res, quae non sonant, in his similitudinem tactus valere, ut si leniter vel aspere sensum tangunt, lenitas vel asperitas litterarum, ut tangit auditum, sic eis nomina peperit. Et ipsum *lene* cum dicimus leniter sonat. Quis item asperitatem non ex ipso nomine *asperam* judicet? Lene est auribus, cum dicimus *voluptas*, asperum est, cum dicimus *crux*. Ita res ipsae jam efficiunt, sicut verba sentiuntur. *Mel* quam suaviter res ipsa gustum, tam suaviter nomen tangit auditum. *Acre* in utroque asperum est; *lana* et *vepres* ut audiuntur verba sic illa tangitur. Haec quasi cunabula verborum esse crediderunt, ut sensus rerum cum sonorum sensu concordarent.“

Die zweite ist die *καθ' ὁμοιοτητα*. Augustinus sagt: „Hinc ad ipsarum inter se rerum similitudinem processisse

licentiam nominandi: ut cum verbi causa *crux* propterea dicta sit, quod ipsius verbi asperitas cum doloris, quem crux efficit, operitate concordat: *cura* tamen non propter asperitatem doloris, sed, quod longitudine atque duritia inter membra cetera sunt ligno crucis similiora, appellata sunt.“

Die dritte die *κατα αναλογιαν*. Augustinus sagt: „Inde ad abusionem ventum est, ut usurpetur nomen non tam rei similis, sed quasi vicinae. Quid enim simile inter significationem *parvi* et *minuti*, cum possit parvum esse quod non modo nihil minutum sit, sed etiam aliquid creverit. Dicimus tamen propter quandam vicinitatem minutum pro parvo. Sed haec abusio vocabuli in potestate loquentis est: habet enim parvum, ut minutum non dicatur. Illud magis pertinet ad id quod volumus ostendere, quod cum *piscina* dicitur in balneis, in qua piscium nihil est cum nihil piscibus simile habeat, videtur tamen a piscibus dicta propter aquam ubi piscibus vita est.“

Lersch zieht (III. 51) eine Parallele zwischen diesen Lehren der Stoiker und denen W. v. Humboldts, welcher (Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluſs auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts, Berl. 1836, S. 78) bei den einfachen Wörtern eine dreifache Bezeichnung annimmt.

„Erstens die unmittelbar nachahmende, wo der Ton, welchen ein tönender Gegenstand hervorbringt, in dem Worte so weit nachgebildet wird, als articulirte Laute unarticulirte wiederzugeben im Stande sind. Diese Bezeichnung ist gleichsam eine malende; so wie das Bild die Art darstellt, wie der Gegenstand dem Auge erscheint, zeichnet die Sprache die, wie er vom Ohre vernommen wird. Da die Nachahmung hier immer unarticulirte Töne trifft, so ist die Articulation mit dieser Bezeichnung gleichsam im Widerstreite; und je nachdem sie ihre Natur zu wenig oder zu heftig in diesem Zwiespalte geltend macht, bleibt entweder zu viel des Unarticulirten übrig, oder es vermischt sich bis zur Unkennbarkeit. Aus diesem Grunde ist diese Bezeichnung, wo sie irgend stark hervortritt, nicht von einer gewissen Rohheit freizusprechen, kommt bei einem reinen

und kräftigen Sprachsinn wenig hervor und verliert sich nach und nach in der fortschreitenden Ausbildung der Sprache.

Zweitens die nicht unmittelbar, sondern in einer dritten, dem Laute und dem Gegenstande gemeinschaftlichen Beschaffenheit nachahmende Bezeichnung. Man kann diese, obgleich der Begriff des Symbols in der Sprache viel weiter geht, die symbolische nennen. Sie wählt für die zu bezeichnenden Gegenstände Laute aus, welche theils an sich, theils in Vergleichung mit andern für das Ohr einen dem des Gegenstandes auf die Seele ähnlichen Eindruck hervorbringen, wie stehen, stetig, starr den Eindruck des Festen, das Sanskritische li, schmelzen, auseinandergehen den des Zerfließsenden, nicht, nagen, Neid den des fein und scharf Abschneidenden. Diese Art der Bezeichnung, die auf einer gewissen Bedeutsamkeit eines jeden einzelnen Buchstabens und ganzer Gattungen desselben beruht, hat unstreitig auf die primitive Wortbezeichnung eine große, vielleicht ausschließliche Herrschaft ausgeübt.

Drittens die Bezeichnung durch Lautähnlichkeit, nach der Verwandtschaft der zu bezeichnenden Begriffe. Wörter, deren Bedeutungen einander nahe liegen, erhalten gleichfalls ähnliche Laute; es wird aber nicht, wie bei der eben betrachteten Bezeichnungsart, auf den in diesen Lauten selbst liegenden Charakter gesehen. Diese Bezeichnungsweise setzt, um recht an den Tag zu kommen, in dem Lautsysteme Wortganze von einem gewissen Umfange voraus, oder kann wenigstens nur in einem solchen Systeme in größerer Ausdehnung angewendet werden. Sie ist aber die Fruchtbarste von allen und die am klarsten und deutlichsten den ganzen Zusammenhang des intellectuell Erzeugten in einem ähnlichen Zusammenhange der Sprache darstellt. Man kann diese Bezeichnung, in welcher die Analogie der Begriffe und der Laute, jeder in ihrem eigenen Gebiete, dergestalt verfolgt wird, daß beide gleichen Schritt halten müssen, die analogische nennen."

Der Fortschritt der Stoiker in Auffindung und Abgrenzung der Sprachkategorieen wird darin gefunden, daß die Stoiker die bei Aristoteles zwischen *συνδεσμος* und *αρθρον* gezogene Grenze schärften und den letztern Rede-

theilen eine Bedeutsamkeit zuschrieben, die sie bei Aristoteles noch nicht gehabt; daſs Diogenes und Chrysippos das *ονομα* in *ονομα* und *προσηγορια*, nomen und appellatio spalteten; daſs sie die *πτωσις*, welche bei Aristoteles noch dem Verbum anhieng, von diesem lösten; daſs sie das Adverbium als *μεσοτης* und *πανδεκτη* faſsten (eb. II. 25.). Wir finden also bei ihnen bereits sechs Redetheile: *ονομα*, *προσηγορια*, *ῥημα*, *συνδεσμος*, *αρθρον*, *πανδεκτης*. Endlich haben sie durch Schöpfung so mancher Kunstausdrücke für das Geschlecht, den Numerus, die Casus etc. der Sprachwissenschaft groſse Dienste geleistet.

Sextus Empirikus polemisirte gegen die Annahme, daſs die Sprache ein Product der Natur sei, weil sonst bei der gleichen Natur der Menschen Hellenen und Barbaren dieselbe Sprache hätten, einander verstünden, das männliche und weibliche Geschlecht für dieselben Bezeichnungen gleich gebrauchten. Er erblickte überall auf diesem Gebiete unwissenschaftliche Planlosigkeit (Lersch I. 84. III. 58.).

Die Dialektiker, deren Haupt Kleitomachos um 150 v. Chr. war, ein Karthaginienser und sehr emsiger Schriftsteller, der sich in der Schule des Karneades gebildet und die Lehren seines Meisters verbreitete, ohne blos als Schüler gelten zu wollen, verhielten sich zu den Platonikern, Aristotelikern und Stoikern eklektisch (eb. II. 46).

Hatten die Stoiker Artikel und Pronomen noch mit dem gemeinsamen Namen *αρθρον* bezeichnet, obgleich sie zwischen dem pronomen relativum, infinitum und interrogativum, als *αοριστωδες*, und dem persönlichen Pronomen, als *ὡρισμενον αρθρον*, unterschieden, so wird dem ersten homerischen Diorthoten Zenodotos um 280 v. Chr. die völlige Scheidung des Pronomens und Artikels, des Numerus und seiner Personen zugeschrieben (eb. II. 56), dem Aristarch aber der Präposition und des Participiums (eb. II. 59). Die Interjection erscheint erst bei dem der aristarchischen Lehre sich anschlieſsenden Palämon, der unter Claudius und Tiberius lebte. Das Adjectivum sondert sich im Alterthume nicht so ab, wie in der Neuzeit (Lersch, die Sprachphilosophie der Alten, Bonn 1838 f. III. B.).

XI.

Internationale römische Philosophie.

Bei den Römern finden wir zwar Epikuräer, Sextier, Kyniker, Stoiker, (Cic. Tusc. IV. 3. Seneca, Quaest. natur. VII. 32; De benef. VII. 1; Gell. Noct. Att. XII. 2; Quintil. Inst. X. 1.), aber nichts von Fortschritt, nichts National-Eigenthümliches, man müfste denn gewisse Accomodationen hieher rechnen (Cicero, de fin. II. 22.). Die Römer hatten ihr Mannesalter überschritten, als ein regerer Verkehr der römischen Aristokratie mit Hellenen eintrat. Wie der Mensch nicht mehr einlernt, sondern nur anlernt, nur mechanisch sich aneignet, was eine fremde Natur ihm bietet, wenn er ein höheres Alter erreicht hat, so kann auch nur ein jugendliches Volk in innigere Wahlverwandtschaft mit fremden geistigen Elementen treten. Die Philosophie blieb in diesem Falle gleichsam zwischen den Römern und Griechen liegen, zwischen zwei fertigen Sprachen und zwei fertigen ausgeprägten Nationen, von welchen keine mehr erzogen oder eingeschult werden konnte, von welchen eine nur gewaltsam sich beugen mufste. Dazu kam noch bei den Römern der ächt-nationale Hang zum Praktischen, das Kleben an der Rechentafel, wie Horaz sagt. Ihr Ideal war nicht das Wissen der Idee, sondern das Leben für Stadt und Staat. Endlich war selbst die griechische Philosophie zur Zeit des steigenden Verkehrs schon von ihrer Höhe herabgesunken, hatte sich dem eklektischen, orientalischen Wesen genähert. Daher die dürftige Gestalt der Philosophie, ihr mechanischer und aller Naturwüchsigkeit entbehrender Charakter bei den Römern (vgl. K. F. Renner, de impedimentis quae apud vet. Roman. philos. negaverint successum, Hal. 1825). So viel über die Hindernisse. Nun zur Andeutung dessen, was dem Studium der Philosophie bei den Römern wenigstens so weit half, dafs die bekannten Erscheinungen möglich wurden. Zuvörderst war es die Sucht der römischen Aristokratie nach Eleganz und Unterscheidung, nach einer über das Altväterliche hinweghebenden Aufklärung, was zu ihr trieb, was einst auch die deut-

schen Höfe zur französischen Literatur hingetrieben. Wer erinnert sich nicht an die Verse von Lucrez I. 79:

Quare religio pedibus subjecta vicissim
Obteritur; nos exaequat victoria coelo?

Und als nun die auflösenden Gewalten einer nachgebornen griechischen Philosophie die Optimaten unterhöhlten, die Staatsstürme sich häuften und Alles abwärts gieng, da kam zu dem ersten, den Epikur begünstigenden subjectiven Beweggrunde, noch ein zweiter, dem Stoizism, den Kynikern etc. Vorschub leistender. Trost suchen jetzt Alle bei der Philosophie, als der einzigen noch bestehenden, dem raschen Umsturze der Dinge trotzenden geistigen Macht. Die stoische Lehre gewinnt jetzt die meisten Anhänger, während vorher die epikuräische bei den Regsamen gewaltet. Nur noch Einzelnen gelingt es, im Gegensatze zu jenen, welche einmal aus der Stadt getrieben worden (Ath. XII. 547. Aelian. V. H. IX. 12.), sich, trotz der Zeit, epikuräische Heiterkeit zu bewahren, so dem von Rixner geschmähten Horaz, dessen Vertheidigung doch schon Lessing und nach ihm Viele so geführt, dafs mit Anführung eines Verses nichts gethan ist. Es kamen in überwiegender Anzahl bald die halbnackten Kyniker, die Stoiker, die Mystiker und Orientalisten an die Reihe. Die Philosophie wird zur Oppositionsmacht gegen das Bestehende. Man sucht bei ihr Hilfe, man will durch sie sich über die Zeit erheben, man will in ihr die Last der Welt, den Druck der Gegenwart vergessen. Dies Verlangen scheint sich auch in der Sekte der Elpistiker ausgedrückt zu haben, mögen sie nun Pseudomanten und Vorspiegler gewesen sein, wie Lessing meint (Leben und liter. Nachlafs II. S. 119), oder Philosophen, welche die Hoffnung auf den Thron erhoben (Plutarch, quaest. conviv. IV. 4; Leuschner, super Elpist. Hirschb. 1750. 4.; Id. pro Elp. Lips. 1755. 4.)

So finden wir denn das Subjective als das Alle umschlingende Band, bis zu den Skeptikern herab, welche auch nur subjectiver Ausdruck für die Zerfallenheit mit allen geistigen Mächten sind. Und wenn irgend eine Philosophie der Fortbildung fähig war, so mufste es gerade die der Zerfallenheit κατ᾽ ἐξοχήν, der Skeptizism, sein, was

Ritter IV. 288 auch in der Reduction der Zweifelsgründe findet. Ihre Blüthe fällt nach dem Stoizism, welchen sie als die kräftigste der philosophischen Schulen vorzugsweise bekämpften. Und ihr Verfall gieng mit dem des Stoizism Hand in Hand, weil das Interesse des Kampfes mit der Bedeutung und dem Interesse des zu Bekämpfenden aufhört. Kaiser Antonin hat in der That mit seinen Sätzen „*Τα ανθρωπινα καπνος και το μηδεν; ὁ κοσμος αλλοιωσις, ὁ βιος ὑποληψις* (Comment. X. 31. IV. 3.)“ den Geist der römischen Philosophie nach Wurzel und Ausgang bezeichnet.

Einzelne Gestalten der römischen Philosophie.

In Ciceros Thätigkeit schied man die für Rhetorik bis 708 urb. c. und die für Philosophie mit dem Dialoge Hortensius beginnende. Er selbst sagt von seinen Schriften (Ad Attic. XII. 52): *απογραφα* sunt: minore labore fiunt: verba tantum affero, quibus abundo. Vgl. Ad Att. XIII. 19. De div. I. 3. Ad. Att. XVI. 11. 14. Er liefs sich Auszüge und gedrängte Darstellungen machen und schicken und paraphrasirt griechische Vorlagen. „Er wird dadurch, bemerkt Krische S. 32 mit Bezug auf die Bücher de natura deor., nur zu oft verleitet, Sätzen, die allein in ihrer organischen Stelle und ursprünglicher Verknüpfung die wahre Auffassung zulassen, einen falschen Sinn unterzulegen.“ Und doch liegt in Notizen für die Geschichte der Philosophie der Hauptwerth, welchen Ciceros Schriften für uns haben mögen. Denn an sich ist er unkräftiger, zur neueren Akademie sich hinneigender Eklektiker, welcher die philosophische Zeugungsunfähigkeit seines Volkes, die internationale, unorganische Philosophie für alle Zeiten am vollkommensten repräsentirt. Er ist als Philosoph kein Römer mehr und kann doch auch kein Grieche sein. Der Umstand, dafs er lateinisch schreibt und damit eine grofse nationale That gethan zu haben versichert, während seine Volksgenossen wie Q. Sextius, der Gründer der nach ihm benannten Schule (Seneca quaest. nat. VII. 32), Brutus u. A. griechisch schrieben, ändert nichts an der Sache. Es fehlen ihm hier die tiefern nationalen Wurzeln und sein dialektisches Schiffchen taumelt und schwankt auf und ab,

von den Windstöfsen eines fremden Geistes und einer fremden Sprache bald dahin bald dorthin getrieben. Dessenungeachtet hat der Staatsmann unermefslich viel genützt, weil sein Redeschmuck ihn zum gelesensten Schriftsteller im Römerreiche wie im Mittelalter machte und somit zum Anreger für solche Zeiten, wo die griechischen Quellen nicht mehr gelesen, oder nicht mehr zu lesen waren. Und dasselbe Verhältnifs hat der Rhetor jetzt noch zur philosophischen Tragweite vieler Philologen und damit zur Schule.

Ueber seine Philosophie und sein Leben schrieben in neuerer Zeit: van Scholten (De philos. Cic.), Kühner (Cic. in philosophiam ejusque partes merita, Hamb. 1825), van Heusde (Cicero φιλοπλατων, Traj. ad Rh. 1836), Drumann (Gesch. Roms, Königsb. 1834 f.), De Lens (Extraits philosophiques de C. ed. II. Par. 1842), Krische (Ueber Ciceros Académica in den Göttinger Studien 1847).

Zu den Skeptikern Roms gehörte Agrippa, dessen Blüthe man in die Zeit nach Aenesidemos verlegt. Nach Diogenes L. IX. 88. nahm er nur fünf Zweifelsgründe an, zwei alte, vom Mangel an Uebereinstimmung der Menschen und ihrer nur verhältnifsmäfsigen Aussage hergenommene und drei neue, welche von der Form nicht vom Inhalt hergenommen sind. Sie laufen darauf hinaus, dafs bei jedem Beweise ein Grundsatz vorausgestellt werde, den man nicht zu beweisen pflege, weil man sonst in's Unendliche komme, dafs also stets aus Unbewiesenem bewiesen werde, womit jeder Beweis aufhöre, Beweis zu sein. „Dafs übrigens Agrippa die Form des Verfahrens hervorgehoben, äufsert Ritter IV. 285, dies bezeichne in der That einen Fortschritt in der Entwicklung der skeptischen Untersuchungen."

Dasselbe kann man von den Stoikern nicht sagen, mag man nun den römischen Afrikaner Annäus Cornutus, der 66 n. Chr. von Nero verbannt worden (Martini, de L. A. Corn. Lugd. B. 1825; Cornutus de natura deorum, Gott. 1844), oder den römischen Cordubenser Seneca in Betracht ziehen wollen.

Wenn bei Ciceros Arbeiten das Subjective vorschlägt, indem er durch sie bald den Ruhm der Nationalisirung hellenischer Philosophie, bald Zerstreuung und Trost in den

Lebensdrangsalen zu erlangen strebt, wenn Cicero mit Vorliebe das Ethische in der Philosophie aufsucht und das Praktische (De offic. I. 43) dem Wissen vorzieht — so können wir dasselbe auch bei Seneca wahrnehmen. Er steigt in der Ethik bis zur Casuistik (Ep. 94. 95), er ist herb gegen die eigentliche Speculation (Epist. 106.) und hingebend an das philosophirende Herz. Er ist der wahren Philosophie gegenüber im Ganzen ein unfruchtbarer römischer Rhetor, ein roher Praktiker, den aber seine Zeit entschuldigt.

Ueber ihn handelten u. A.: Werner (De Sen. phil. Vratisl. 1826) und Fickert (Proleg. in nov. Sen. phil. edit. Norimb. 1839; Seneca, opp. Lips. 1842 sq.).

Bei Musonius (Reliq. ed. Peerlcamp, Harlem 1822; Moser, Studien von Daub und Creuzer VI. S. 74) verwandelt sich die subjective Trübung in idyllisches Anpreisen des Gegensatzes der städtischen Umgebung, während sie bei Seneca lieber im rhetorischen Purpur des Pallastes geht. Darin treffen sie aber zusammen, dafs die Philosophie Mittel zu praktischen Zwecken sei. Er sagt bei Stobäus ap. p. 419: *επειδη και φιλοσοφια καλοκαγαθιας εστιν επιτηδευσις και ουδεν ἑτερον.*

In Betreff des Appulejus erinnere ich hier blos an die neueste Ausgabe seiner Werke von Hildebrand (Lips. 1842 II).

Zum geistigen Stillleben, zur Selbsteinkehr, zum Beschauen des Dämons wird auch Mark. Antoninus (121 † 180) von der subjectiven Richtung der Zeit, von der Zerfallenheit mit der Aufsenwelt getrieben, dem Sklaven Epiktet in Vielem verwandt, den er auch öfter anführt als Quelle seiner Anschauung.

Theophr. char. Antonin. Epictet. Arrian. Simplic. Cebes et Maximus Tyr. gr. et lat. rec. Schulz et Dübner, Paris 1840. 4; Bach, de M. A. Anton. imp. philosophia Lips. 1826.

Mit der Sehnsucht nach leis bezweifeltem Trost endet endlich die römische Philosophie bei *Boethius*, welchen Ritter für keinen Christen zu halten geneigt ist (VI. 582), nachdem schon Schleiermacher (Gesch. d. Ph. S. 175) den christl. Ernst bezweifelt hatte.

Opera, Basil. 1546. 1570 fol.; De consolatione, ed. Obbarius, Jena 1843, deutsch von Wortberg, Greifsw. 1826, griech. v. Planudes h. v. Weber, Darmst. 1833; Hand in der Encycl. v. Ersch und Gruber; Bon-Compagnie in den Abh. der Turiner Akad. 1843 ser. II. t. III.

XII.

Die internationale jüdische Philosophie.

Der Grund, warum diese Philosophie eine internationale genannt wird, ist bekannt genug. Man hat oft bemerkt (Gelinek, Vorrede zur Uebers. v. Francks Kabbala, Leipz. 1844; Jellineck, Einleit. zu Bechajis Herzenspflichten S. XVI etc.), daſs die Juden seit dem Exil alle ihnen sonst unbekannte und in der Bibel nicht mit klaren Worten bezeichnete Weisheit in diese hineingedeutet etc. Darauf führt auch schon die Periodeneintheilung der jüdischen Literatur und der Gebrauch der verschiedensten Sprachen. Philo schreibt z. B. griechisch, Saadja und Maimonides arabisch, Leon italienisch, Spinoza lateinisch und holländisch, Mendelsohn deutsch etc. Und jeder bedeutende Periodeneinschnitt ist durch äuſsern Einfluſs gezeichnet.

Zunz (Beiträge zur Literatur S. 23 f.) nimmt in den letzten 22 Jahrhunderten deren eilf an: 1) von Alexander bis zum Ende des Hasmonäischen Krieges 330—143 v. Chr.; 2) von da bis zu Hadrians Tod 143 v. Chr. b. 138 n. Chr.; 3) von da bis zum Aufhören der Akademieen in Palästina 358; 4) von da bis zum Abschlusse der talmudischen Autoritäten 541; 5) von da bis Harun Arraschid 770; 6) von da bis zum Beginne der jüdischen Wissenschaft in Spanien 960; 7) von da bis zu Maimonides Tod 1204; 8) von da bis zur Vertreibung der Juden aus Spanien 1492; 9) von da bis del Medigo's Tod 1655; 10) von da bis Mendelsohn 1755; 11) seit Mendelsohn.

Jedem dieser groſsen Räume, bemerkt der Literarhistoriker, giebt das Gesetz geschichtlicher Fortbildung seine eigenthümliche Thätigkeit und Bedeutung. In der ersten Epoche war die Einsicht in das väterliche Gesetz das Ziel der Nachdenkenden; die Ergebnisse dieser Einsicht sollte das Leben verwirklichen. So ward die Erforschung der in dem göttlichen Worte verliehenen Weisheit, die Ausübung und Vertheidigung vererb-

ter Religion die Grundlage zu den Richtungen des Geistes. Es theilte sich gleich im Entstehen der Midrasch unbewufst in die Arbeiten zur Erhaltung, Erläuterung und Begründung von Lehre und Vorschrift. Das Eindringen der persischen und der griechischen Cultur hatte Sadducäer und Abtrünnige allmählig den Nationalideen entfremdet, so dafs die Nachfolger der Propheten und der Soferim nach Innen und nach Aufsen zu kämpfen hatten. Aber der Schauplatz aller geistigen Regsamkeit scheinen nur Jerusalem und Alexandrien zu sein, und kaum wissen wir von historischen Namen mehr als drei zu nennen: Aristobul, Simeon und Sirach.

Die zweite Epoche verstärkte mit dem Einflusse der hellenischen Cultur auch die Wirksamkeit der nationalen Literatur. Der gesetzliche Midrasch hatte mit den Schulen das Studium der Halacha geschaffen; der speculative gieng in Geheimlehre und Sittenlehre auseinander, zum Theil von griechischer Philosophie berührt, die mit dem jüdisch-heiligen auszugleichen war. Die heiligen Schriften und das Judenthum gingen selber zu den Griechen über; aber dieser Uebergang erfolgte nach einem Princip, das Religion und Existenz der Juden zugleich bedrohte und zu den Gegenständen des Kampfes kam das Christenthum hinzu, welches bald die andern verschlang. Einigen Antheil an der Literatur nahmen bereits Syrien und Babylonien und die bedeutendsten Namen sind Hillel, Philo, Josephus, Akiba.

Die dritte Epoche ist die Zeugin der Niederlagen, welche Rom und Christenthum dem jüdischen Seyn beigebracht, nicht aber dem Judenthum. Aber der Kampf gegen die Uebermacht drückte sich in die geistigen Erzeugnisse tief ein. Philosophie und Poesie waren auf lange Zeit gewichen; dafür wurden Mischna, Talmud, Hagada in Schule und Synagoge kräftig und ein kirchliches Leben begann sich auszubilden. Meir, Jehuda Hanasi, Chija, Jochanan, Samuel, Rab und viele Andere sind die Träger jener Thätigkeit, die in Galiläa, Syrien und verschiedenen Städten am Euphrat ihren vornehmsten Schauplatz hatte.

Mit der vierten Epoche wurde die Gemara vollendet und für die jetzt weithin zerstreuten Juden ein fester Kalender eingerichtet. Einige Väter der Kirche wandten sich wieder dem Hebräischen zu, um die Juden besser widerlegen zu können. Der Mittelpunkt des nationalen Wissens ist Sura und sein bedeutendster Repräsentant R. Asche, der 427 daselbst gestorben.

Der Charakter der fünften ist erhaltend vorbereitend; die Halacha war ihrer schöpferischen Kraft beraubt; aber die Masora bereicherte sich mit Vocalen und Accenten; die Hagada entfaltete sich in Vorträgen, Targumen, populären und mystischen Schriften. Neue Fehden erzeugten der Islam und der Abfall der Karäer, während die Verfolgungen des christlichen Byzanz ein Judenthum unter den Chasaren gründen halfen. Poesie und Wissenschaft der Syrer erzeugten Nacheiferung und die Namen Masseriweih, Simeon Kaira, Jehudai, Anan gehören noch immer ausschliefslich dem Oriente an.

Nachdem in der sechsten Epoche die Juden der arabischen Staaten mit dem Wissen der Araber bekannt geworden, erwachten allmählig auch die der christlichen Länder Europas, zuerst die Juden des südlichen Italiens. Die arabische Philosophie, die im Islam Spaltungen hervorgebracht, bildete aus der Mitte der asiatischen Juden schnell verschwindende Sekten, während sie in dem Kampfe um die Autorität der Ueberlieferung von beiden Parteien benutzt wurde. Durch diesen Kampf, der zugleich mit dem durch zunehmenden Wohlstand genährten Materialism geführt ward, bildete sich Dogmatik, Exegese, Grammatik aus, während anderseits der Talmud sprachlich und geschichtlich zu interessiren begann. Unabhängig von dieser allgemeinen geistigen Regsamkeit fehlte es auch nicht an Productionen auf dem Felde der Natur-, Heil-, Himmels-, Erdkunde und die Babylonischen Akademien, als Mittelpunkt einer drei Welttheile verknüpfenden Correspondenz, wurden das Ziel von Reisebeschreibern. Als die bekanntesten Namen sind anzusehen: Sahal (815), Ben Ascher, Israeli, Saadja, Koraisch, Jeschua, Donolo, Jefet, Chasdai (960).

Mit dem letzten beginnt die siebente Epoche oder das goldene Zeitalter des jüdischen Mittelalters; alles der Zeit gehörende Wissen wurde in zahlreichen Gegenden, vornehmlich in den Ländern arabischer Cultur, angebauet und die hebräische Poesie erreichte ihren Höhenpunkt. Das Centrum bildete Spanien, welchem sich einzelne Punkte von Asien und Africa anschlofsen. Die Provence ward das verbindende Mitglied zwischen dieser arabisch-wissenschaftlichen und der jüdisch-nationalen Strömung des germanischen Europa, an das auch in gewisser Hinsicht Griechenland sich anlehnte. Die Kämpfe gegen Aristoteles und gegen die Karäer haben die philosophischen — die gegen Christen und Moslemen die poetischen Werke erzeugt und zu denjenigen Männern, die weit in die nachfolgende Zeit eingreifende Bildungen angebahnt, gehören vor Allen: Kalir, Has-

san, der den Kalender verbesserte (972), Chananel, Gerschon, Chajudsch, Abulwalid, Gabirol, Alfasi, Natan, Raschi, Jehuda Halevi, Aben Esra, Jacob Tam, Maimonides, Jehuda der Fromme.

In der achten Periode zehrt die Literatur meist von den Schöpfungen, die sie großgezogen haben, wiewohl die Thätigkeit sich mehr über die Einzelgebiete ausbreitet; in Europa bleiben Spanien und die Provence die Hauptsitze der Literatur; dann kommen Italien, Griechenland, Frankreich, Deutschland, England, Böhmen. Von außereuropäischen Orten sind vornehmlich Algier, Kairo, Haleb, Damaskus zu nennen. Theologie, Philosophie, eine zwiefache Kabbala, Gesetzesstudien, Exegese, Homiletik, Grammatik, Rhetorik, Astronomie, Astrologie, mathematische und medizinische Disciplinen — Nichts fehlte, auch Verfolgungen nicht, die Altes zerstörten, Neues erstickten.

Die neunte Epoche führen die großartigen Vertreibungen der Juden aus den spanischen und mehreren deutschen Staaten ein, durch welche die Juden in Polen und in der Türkei concentrirt und eine Verschmelzung der bisherigen Weisen vermittelt ward. Zugleich erleichterte die Buchdruckerkunst Bücherbesitz und Lectüre, die erwachende Wissenschaft machte die Theilnahme allgemeiner, der Kampf gegen Roms Bischof lenkte den Haß anderswohin, als gegen die ältesten Eigenthümer des göttlichen Wortes. Hebräische Typographie und hebräische Grammatik wurden von deutschen, Kritik und Geschichte von italienischen Juden angebauet, das systematische Studium des Gesetzes und die Synagogalpredigt von denen im Osmanischen Reiche; wissenschaftliche Kenntnisse waren fast nur bei den spanischen und italienischen (kandiotischen) Juden zu finden, in Polen ward der Talmud einseitig eingeübt. Während nun der Vorrath des philosophischen Denkens sich in homiletische Schriften zersplitterte, verdüsterte von Palästina aus eine asketisch-praktische Kabbala die Gemüther; mit dem 16. Jahrhundert schwanden die letzten guten Dichter und der Schluß der Epoche fällt in die Metzeleien der Ukraine und Polens. Der Schauplatz der literarischen Thätigkeit waren: einige deutsche Gegenden, Amsterdam, Mittel- und Nord-Italien, Böhmen, Polen, Türkei, Berberei, Aegypten, Palästina und Syrien.

Die zehnte Epoche bildet für Polen und Deutschland ein Jahrhundert des Verfalls, und auch in Holland, Italien und dem Orient wird ein Sinken wahrgenommen; zugleich aber tauchen Einzelne auf, höher als ihre Zeit. Spinoza, Salomon,

Hanau, Schabtai Bas, David Oppenheimer, Jechiel Heilprun, Israel Levi u. A. sammeln Ernten für zukünftige Jahre.

Im Jahre 1755, mit dem die eilfte Epoche anfängt, waren die Fürsprecher der Humanität, des Rechtes, der jüdischen Gleichstellung und Wissenschaft — Niemeyer und Pestalozzi, Dohm und Hardenberg, Grégoire und Friedländer, Herder und de Rossi — noch Knaben. Allein zwei junge Männer begannen einverstanden ihre zu Cultur und Freiheit führende Laufbahn, Lessing und Mendelssohn etc. Die jüdische Literatur nahm stufenweise gröfsern Antheil an der allgemeinen Thätigkeit; zugleich wurden die Institutionen, die Quellen und die Geschichte des Judenthums erforscht und seine Wissenschaft in das Gebiet des Gesammtwissens eingeführt.

In dieser geistigen Ebbe und Fluth ziehen den Blick des Geschichtschreibers der Philosophie besonders sieben Gruppen auf sich. Die erste bilden die aus den Pharisäern hervorgehenden Essäer, welche durch Moral und Mystik ein Bedürfnifs decken, das durch die Traditionsstarren nicht gedeckt war. Die zweite die Sadducäer, welche die mündliche Ueberlieferung, die Unsterblichkeit, das Eingreifen der Vorsehung gegen den freien Willen verwarfen etc. (Grossmann de philosophia Sadducaeorum 1836; Id. de fragmentis Sadducaeorum exegeticis 1837; Id. de statu eor. literario, morali et politico 1838). Wenn sich die ersten zur Philosophie der Kabbala vertiefen konnten, so war dies aber bei der zweiten nicht möglich, mochten sie nun auf dem Standpunkte der vulgären Hausmoral, oder auf dem des freigeistigen, lebensthätigen Genusses stehen bleiben, da Beides zur Philosophie wenig Wahlverwandtschaft hat. Sie konnten also nur Bedeutung haben insofern sie die Opposition verstärkten, Fragen anregten, den Boden lockerten. Die dritte Gruppe bilden die ältern Hellenisten, wenn man diejenigen so nennen darf, welche von den Hellenen, sei es um diese bekämpfen, geniefsen oder bekehren zu können, aufgestachelt werden zu Vergleichung und Näherbringung des jüdischen und hellenischen Geistes. Die vierte Gruppe bilden die Karaim (Karäer, Karaiten, d. h. die Anhänger des Bibeltextes). Wer Lust hat, in die sechs Quartanten der von Rabe übersetzten Mischna, in die Folianten des jerusalemitischen und babylonischen Taldmud zu sehen, wird sich

die protestantische Mission der Karaim erklären können. Die Einsichtigen mochten auch wohl fühlen, dafs Mischna und Talmud den Einflüssen orientalischen und hellenischen Geistes nicht gewachsen waren. War doch der Umschwung der Ideen so mächtig, dafs die anfänglich liberalen Karaim bald zu den Conservativen wurden, und die Reaction so bitter, dafs die fünfte Gruppe der Rabbaniten, welche den Talmud nur deuteten und nicht verwarfen, sich auch als Liberale verfolgen lassen mufsten, obgleich diese noch das einzige Bollwerk bildeten gegen die vorhergehenden, wie gegen die zwei letzten Gruppen der Arabisten und Modernisten, welche neue zeitgemäfse Auflagen der ältern Hellenisten waren.

Ueber Geburtsstätte und Zeit der *Kabbala*, mit der wir es zunächst zu thun haben, giebt es nur Conjecturen. Die Bemerkung des Josephus (Jüd. Krieg II. 8.), dafs die Essäer (deren Namen man vom syrischen asaya, die Aerzte, ableitet, wozu die Benennung Therapeuten bei Philo stimmt) ein grofses Gewicht auf die Engel gelegt und eine Geheimlehre gehabt, hat auf die Vermuthung geführt, dafs die jüdische Secte der Essäer den Mutterschoofs der Kabbala gebildet, die auch für den Gnostizism wichtig gewesen. (Plefsner, jüdisch-mosaischer Religions-Unterricht S. 47; Jos. Sauer de Essenis et Therapeutis, Vratisl. 1829; Grätz, Gnostizism und Judenthum, Krotosch. 1846; dazu Jellineck im Leipz. Repert. 1846, Nr. 25; Munk, Palästina p. 515; Frankel in der Zeitschr. für die religiös. Interessen des Judenthums 1846 S. 441). In Ansehung der Zeit ist zwischen den zwei Theilen der Kabbala zu unterscheiden: dem Maaseh bereschit, einer Schöpfungstheorie, und dem Masseh merkaboth, einem System der Theologie und Metaphysik, welches die Vision bei Ezechiel 1. 10. zum Ausgangspunkte nimmt. Frank (art. Kabbale im dictionnaire des sciences philos.) glaubt nun, dafs sich beide allmählig seit dem 2ten Jahrhundert v. Chr. so ausgebildet hätten, wie wir sie in den zwei Büchern Sepher, Jezirah und Sohar vorfänden, und dafs mehrere Hände die Schriften zusammengeziffert, obgleich man annehmen könne, dafs Simon ben Jochaï und seine Schüler an dem Sohar hauptsächlich sich betheiligt.

Er hat also seine frühere Ansicht (Kabbale, Paris 1843) bereits modificirt. Und wer die nachfolgende Literatur nachschlägt, wird die Schwierigkeit solcher Fragen leicht erkennen.

Das Buch Jezirah erschien mit lat. Uebers. v. Rittangelo Amst. 1642. 4. hebr. und deutsch v. Meyer, Leipz. 1830; das Buch Sohar zu Sulzb. 1684 fol., lat. in Rosenroth Cabbala denud. t. II. Ueber die Kabbala handelten aufser Frank an den zwei Orten: Meyer, Blätter für höhere Wahrheit IV. S. 214; Molitor, Philosophie der Gesch. Frank. 1827; Tholuk, comm. de de vi quam graeca philos. in theolog. tum Muhammedanorum tum Judaeorum exercuerit p. II. de ortu cabbalae Hamb. 1837; Freystadt, Kabbalismus et pantheismus, Regiom. 1832; Zunz, gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 157. 402; Jost, Geschichte der Juden III.; Fürst, Streitschrift über die Echtheit der Sohar und d. Werth der Kabb. Leipz. 1840; Adler in Noacks Jahrbüchern 1846, 3. H. S. 183. 4. H. S. 211. J. 1847 S. 175. 385; Joël, die Religionsphilosophie des Sohar, Leipz. 1849.

Die Wurzel der Kabbala mufs in dem Monotheism der Juden und in der steigenden Abneigung gegen den Anthropomorphismus des Haufens gesucht werden. Ihr Hauptgesichtspunkt ist demnach die Schöpfungstheorie, die Frage: wie kommt der Transcendente zur Schöpfung und Immanenz? Die Antwort besteht in Einreihung von Mittelgliedern, welche die Schöpfung, wie unsre Erkenntnifs Gottes, wenn auch die letztere nur mangelhaft, möglich machen sollen. Wir lesen am Anfange des Sohar: „Da der Verborgenste von Allem sich offenbaren wollte, machte er zuerst einen Punkt, welcher der Gedanke wurde, und bildete alle Formen und grub alle Schriften hinein, grub auch in das heilige, verborgene Licht eine verborgene allerheiligste Gestalt, einen tiefen Bau, der vom Gedanken ausgeht und Wer מי genannt wird, den existirenden und nicht existirenden Anfang des Baues bildet, der tief und verborgen ist und nicht mit Namen, sondern nur Wer genannt wird. Als er sich nun offenbaren und mit Namen genannt sein wollte, da hüllte er sich in ein köstliches, leuchtendes Gewand und schuf dann das Dieses אלה. Das Dieses vereinigte sich mit Wer und so ward der volle göttliche Name Dieses = Wer." Und in der Idra Suta heifst es: „Der heilige Alte,

der Verborgenste von Allem, ist unterschieden von Allem und auch nicht unterschieden, da Alles mit ihm und er mit Allem vereinigt, er Alles ist. Der Alte der Alten, der Verborgenste von Allem gestaltet sich und gestaltet sich auch wiederum nicht; er gestaltet sich, um Alles zu erhalten, und gestaltet sich nicht, da er nicht da ist. Als er sich gestaltete, brachte er neun Lichtschimmer hervor, die von seiner Gestalt ausstrahlen. Diese Lichtschimmer strahlen aus und verbreiten sich nach allen Richtungen immer mehr, wie ein Licht, von welchem Lichtschimmer nach allen Seiten ausgehen. Wenn diese Lichtschimmer von uns näher betrachtet werden, sind sie nicht da, sondern das eine Licht allein. So ist es auch mit dem heiligen Alten; er ist das höhere Licht, der Verborgenste von Allem und nicht aufser den Lichtschimmern da, die ausstrahlen, sich offenbaren und wiederum verbergen. Diese Lichtschimmer werden der h. Name genannt. Darum ist auch Alles Eins.“ Vor der Weltschöpfung gab es, nach der Kabbala, kein Verhältnifs, in Beziehung auf welches Gott barmherzig, gnâdig, gerecht hätte genannt werden können. Alle Attribute Gottes sind uneigentlich, relativ, passen eigentlich nur auf die Sefirot, welche bestimmtes Maas, Ausdehnung, Grenze haben. In diese Namen steigt Gott, regiert durch sie, wird nach ihnen genannt und verhüllt sich in dieselben. Die zehn Sefirot sind die Gestaltannahme Gottes, ihre Summe der himmlische Mensch, ihr Kleid die Welt. Die Schöpfung des Sohar beginnt mit der ersten Sefira, der Krone, dem Keim zu Allem, einer geistigen Substanz, die sich in weitere neun entwickelt. Aus ihr fliefsen nemlich als zweite und dritte ein Weibliches und Männliches, die Weisheit und der Verstand. Diese drei werden mit dem Wissen, dem Wissenden und dem Gewufsten parallelisirt. Aus dem Denken entspringen dann wieder zwei weitere Sefirot, die Gnade oder Barmherzigkeit und das Gericht oder die Strenge. Sie werden mit dem Willen parallelisirt, figürlich mit den Armen Gottes und erzeugen eine sechste, die Schönheit, welche mit der Brust, oder dem Herzen parallelisirt wird. Die siebente und achte, der Triumph und die Glorie (Vermehrung, Kraft), werden mit dem Leben parallelisirt, und auch

Zebaot genannt, weil alle entstehenden Kräfte aus ihnen fliefsen. Sie vereinigen sich zur neunten, dem Grunde, dem zeugenden Element, aus und in das Alles geht. Die zehnte „das Reich" ist die Harmonie der andern. Jede Sefira enthält übrigens zugleich die Prinzipien aller andern, nur dafs in jeder einzelnen ein eigenthümliches Prinzip als überwiegend erscheint. Und da jede einzelne Sefira nur mit Hilfe aller übrigen wirksam ist, so wird ein Einwirken nur mittelst des Reiches möglich, in welcher die übrigen concentrirt sind. Die ersten drei sind auch als intelligente Welt, die zweiten drei als fühlbare Welt, die dritten drei als natürliche Welt von den Kabbalisten zusammengefafst worden. Diese Welten sind nicht zu vermengen mit den Welten andrer Sefirot. Die genannten zehn Sefirot gehören nemlich einer eignen Welt, der ersten, obersten an, zu welcher im weitern Verlaufe von den Kabbalisten noch drei andre Welten von immer niedrigerem, materiellerem Wesen gefügt wurden, um die Kluft zwischen Gott und der Welt auszufüllen: die Welt der Schöpfung, die Welt der Bildung und die Welt der Handlung. Die Sefirot der Azilut hüllen sich in die der Beria und diese in die der Jezira, diese endlich in die der Assia. Man sieht aus dem bereits Angeführten, dafs die Kabbala ein Aggregat von Fantasieen über ein ächt speculatives Thema ist und mit den Emanationslehren vor und nach Christus parallel läuft. Dies ist auch in Ansehung des Bösen und der Materie der Fall. Die Ursubstanz entwickelt sich selbst; mit dieser Entwicklung, diesem Weitergehen kommt der Abstand von Gott, die Materie, das Böse. Da sich aber Gott nicht zurückzieht, so werden die Schalen der untern Sefirot dem Kerne der obern weichen. Es taucht die Apokatastase auf. Der Mensch, das Abbild alles dessen, was im Himmel oben und auf der Erde unten ist, wird wieder Eins mit der Ursubstanz und mit ihm auch das Andre.

Ueber die Quellen dieser Lehre herrscht viel Streit. Frank, der aber viel Anfechtung von Adler, Joël etc. zu leiden hat, kommt auf folgende Resultate.

Die Kabbala ist keine Nachbildung der Alexandrinischen Schule, weil jene zuvörderst älter als diese ist, und weil das Juden-

thum stets einen tiefen Abscheu und gänzliche Unwissenheit in Betreff der griechischen Bildung, selbst in dem Augenblicke hatte, da es der Kabbala den Rang einer göttlichen Offenbarung einräumte.

Die Kabbala kann nicht als das Werk Philo's angesehen werden, obwohl die Lehren dieses philosophischen Theologen eine große Anzahl kabbalistischer Ideen in sich schliefsen. Philo konnte diese Ideen seinen in Palästina zurückgebliebenen Glaubensgenossen nicht mittheilen, ohne sie zugleich in die griechische Philosophie einzuweihen. Er war, vermöge seines eigenthümlichen Geistes, nicht im Stande, eine neue Lehre zu gründen. Man wird ferner in den Denkmalen des Judenthums schlechterdings nicht die geringsten Spuren seines Einflusses finden. Endlich sind die Philonischen Schriften jünger, als die Kabbalistischen Principien, deren Anwendung sowohl als Inhalt man in der Uebersetzung der Siebenzig, in den Sprüchen Ben Sira's und im Buche der Weisheit findet.

Die Kabbala ist nicht aus dem Christenthume entlehnt, indem alle grofsen Principien, auf die sie gestützt ist, früher als die Erscheinung Christi sind. Die überraschenden Aehnlichkeiten zwischen dieser Lehre und den Glaubenslehren einiger Secten Persiens, die Verwandtschaft mit dem Zend-Avesta, welche sie in zahlreichen und seltsamen Punkten zeigt, die Spuren, welche die Zoroaster'sche Religion in allen Theilen des Judenthums zurückgelassen, der äufsere Verkehr, in dem die Hebräer mit ihrem alten Herrn seit der babylonischen Gefangenschaft ununterbrochen gestanden, berechtigen zum Schlusse, dafs die Materialien der Kabbala aus der Theologie der alten Parsen geschöpft worden sind. Dies Entlehnen thut aber der Originalität der Kabbala keinen Eintrag. Denn an die Stelle des Dualism in Gott und Natur hat sie die absolute Einheit von Ursache und Substanz gesetzt. Anstatt die Bildung der Wesen durch einen willkürlichen Act zweier feindlichen Mächte zu erklären, stellt sie uns dieselben als die verschiedenen Formen, als die allmähligen und providentiellen Manifestationen der unendlichen Intelligenz dar. Endlich nehmen bei ihr die Ideen die Stelle der realisirten Personificationen ein und die Mythologie wird von der Metaphysik verdrängt."

Der Einflufs der Kabbala ist bekanntlich bei Reuchlin, Paracelsus, Picus, Postel, den beiden Helmont, Fludd, Morus u. A. sehr bedeutend gewesen. Und noch jetzt mahnt uns z. B. Senglers neuestes Werk an die Kraft, welche diese

Lehre zu üben vermag. Unter den Juden hat sie eine Menge Commentatoren, besonders unter den Rabbaniten, gefunden, welche im Talmud eine Erinnerung an Mysterien und die Mercabah fanden. Ich erinnere an die Commentare zum Buche Jezirah von Saadja und Nachmani (c. L. Jezira, Mant. 1562) etc. bis auf Jos. Gecatilia (1450).

Parallel mit den ältesten Anfängen des Kabbalism läuft der ältere hellenistische Judaism, dessen Hauptplatz Alexandria war. Hier begegnen uns um 170 Aristobul, ein jüdischer Peripatetiker, der von grofsem Einflusse auf Philon gewesen sein soll, und einige Jahrzehnte vor und nach Christus dieser letztere selbst. Von dem erstern ist uns wenig, von dem letztern aber Vieles erhalten. Beide sind Gegenstand zahlreicher Schriften geworden.

Valkenarii diatribe de Aristob. Lugd. B. 1806; Wolf, über Arist. in den literar. Analekten, Berl. 1816 I. 184; Grossmann, quaestiones Philoneae, Lips. 1829; Id. de Philonis J. operum cont. serie Lips. 1841. 4; Theile, Christus und Philo in Winers und Engelhardts Journal IX. S. 385; Scheffer, quaest. Philon. Marb. 1829; Lücke, in Commentar zu Johannes I. S. 249; Ed. Muralt, Untersuchungen über Philo 1840; J. G. Müller, Philo's Buch von der Weltschöpfung, Berl. 1841; F. Keferstein, Philo's Lehre von den göttlich. Mittelwesen, Leipz. 1846; Bucher, Philon. Studien, Tüb. 1848. Ueber sie handeln aber auch die Werke von Gfrörer (Kritische Geschichte des Urchristenthums, Stuttg. 1831), Dähne (Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilos. Halle 1834; Einige Bemerkungen über die Schriften Philos in den theolog. Studien 1833 S. 984 f.), Dorner (die Lehre von der Person Christi I. S. 21 f.), ferner Georgi in Illgens Zeitschr. B. IV, Creuzer in den theolog. Studien und Kritiken u. A.

Philon ist einer der bedeutendsten Vertreter der zu seiner Zeit einreissenden Mischung verschiedener Systeme ohne genaues Verständnifs derselben, wie des subjectiv-passiven Wesens. Die Frage, welchem alten Systeme er noch am ehesten treu geblieben, entscheidet Ritter dahin, dafs er mehr Stoiker als Platoniker gewesen. Stoiker ist er z. B. in seiner kosmopolitischen Richtung. De mundi creat. I. sagt er: τȣ νομιμȣ ανδρος ευθυς οντος κοσμοπολιτȣ. Bei

der Frage nach den orientalisch-jüdischen Quellen Philons erinnert Franck S. 240 f. an die Septuaginta, Jesus Sirach und das Buch der Weisheit, und Philon selbst weist auf alte Traditionen, auf mystische Bücher der Therapeuten (De vita Mos. I.; De vita contemplativa). Daran erkennen wir ihn als Kind seiner Zeit, wie an seinem Lob der Essäer und ihrer blos ethischen, der Logik ungünstigen Richtung (Quod omnis prob. lib. 12.). Er möchte in seiner subjectiven Zeit-Richtung den Menschen vor Allem dazu bringen, in sich einzugehen, mit seiner Seele sich zu beschäftigen (De migr. Abr. 33. 35.). Aber diese Beschäftigung wird doch auch wieder herabgedrückt. Er hebt das Subject im Gegensatze zum Object, zur Weltlage, empor, giebt es aber schnell wieder auf, um bei der Ergebung und Inspiration, der Selbstvernichtung anzulangen. Seine Philosophie hat ein leidendes Wesen (De mund. opif. p. 2.) und ihr Prinzip nicht in sich, sondern in allegorisirten Bibelstellen. Die Tugend wird nicht durch des Menschen Natur begründet sondern durch eine von Gott eingehauchte Natur, ein Geschenk Gottes, und die höchste Tugend ist der Glaube. Die Frömmigkeit und der Glauben sind auch die Mittel zur Erkenntniſs des Göttlichen. Die Folge hievon ist, daſs der Mensch nicht durch eigne Kraft erkennt und tugendhaft ist, sondern durch Offenbarung. Der Mensch sieht Gott nicht, sondern Gott offenbart sich dem Menschen. Es spricht sich in solchen Ansichten ohne Zweifel das Gefühl zaghafter Zerfallenheit mit der Welt und dem Menschen aus. Und hierin hat auch die vielbesprochene Logoslehre ihre Wurzel, welche von Semisch „die unmittelbare Vorhalle des christlichen Logosbegriffs“ genannt wird (Just. II. 267). Je kleiner die Welt, um so gröſser muſs Gott und der Abstand und Gegensatz beider erscheinen. Um nun Gott nicht in Berührung mit der Materie zu bringen, werden Mittelglieder aufgesucht, welche bei und nach der Schöpfung thätig sind, Gott gebraucht den Logos, das Wort, als Werkzeug bei der Schöpfung. Dieser Gott erscheint ihm als der erstgeborne Sohn Gottes, der erstgeborne Erzengel, der vielnamige Erzengel, der Gott der unvollkommnen Dinge, als Wissenschaft, Ebenbild und Weisheit des Vaters, als Mutter

der Welt (vgl. Ritter IV. S. 418 f.). Ueber die Hypostasirung dieses Logos sind die Ansichten getheilt. Reinhold z. B. (Gesch. d. Ph. I. 299) glaubt, die Benennungen des Logos seien bei Philo blos sinnbildlich, während Andre, mit Bezugnahme auf Alleg. III. 93; De somno I. 584 seq.; Quis rer. divin. haer. 509, sich für die Hypostase erklären.

Schon die Art, wie *Saadja* diese Logoslehre behandelt (Emunot S. 73. 154) zeigt uns, dafs wir mit diesem Rabbaniten in ein ganz andres Zeitalter, unter eine andre Klasse von Denkern treten, denn er ist fern von aller Mythologie, er erblickt in Spr. 8. 22. nur die Aussage, dafs Gott die Dinge wohl geordnet, weise geschaffen, keineswegs aber, dafs Gott die Dinge durch die Weisheit, wie durch ein von ihm verschiedenes Gefäfs, geschaffen habe. Die arabische Theologie liegt ihm weit näher, als jenem der Stoizism. Die Gewalt des Platonism und Neuplatonism ist überwunden. Die Kategorieen und die Metaphysik des Aristoteles wollen stärker hervorbrechen. Säädja Gaon Ben Joseph soll 892 in Fajoum in Aegypten geboren worden, 927 Lehrer der Akademie zu Sora bei Babylon gewesen, wegen seiner Ansichten von den rechtgläubigen Juden zur Flucht genöthigt worden sein, in der Einsamkeit mehrere Schriften abgefafst haben und 942 zu Sora am Euphrat gestorben sein. Unter seinen Schriften soll hier sein Emunot We-Deot (Sepher Haamunot, Const. 1546, deutsch von Fürst, Leipz. 1845) zur Sprache kommen, dessen Abfassung auf das Jahr 933 fallen soll.

Seinen Zweck bezeichnet Saadja (S. 37) in folgenden Worten: „Wir forschen und philosophiren erstens um uns von dem zu überzeugen, was wir an Glaubenserkenntnifs durch die Propheten erhalten; zweitens um jedem Angriffe auf irgend einen Gegenstand unserer Religion begegnen zu können.

Das Werk der Philosophie besteht aber darin (S. 1.), die Existenz des Geistes zur überzeugenden Wahrheit zu bringen, den Menschen die sinnlichen Wahrnehmungen ordentlich inne werden, sich selbst wahrhaft begreifen zu lassen.

Die Speculation, durch welche die Irrthümer und der Zweifelgeist weichen, die Beweise hell und lauter werden, verdankt man Gott (S. 1.).

Ueber die Quellen des Zweifels spricht sich Saadja S. 5 f. aus. „Die Erkenntnisse der Vernunft im Allgemeinen entstehen auf dem Grunde der sinnlichen Anschauungen. Alles, was erst durch die Sinne vermittelt wird, kann aus doppeltem Grunde ungewifs und zweifelhaft werden: entweder dadurch, dafs der Untersuchende nur eine beschränkte Einsicht von seinem Untersuchungs-Gegenstande hat, oder auch dadurch, dafs er die Forschung zu leichtfertig nimmt und die tiefe Speculation und das beharrliche Denken scheuet. Entweder kennt derjenige, welcher die Vernunfterkenntnifs sucht, die nothwendigen Arten der Argumentation gar nicht, so dafs er das Unerwiesene als erwiesen und eben so umgekehrt ansieht, oder er hat zwar eine richtige Kenntnifs von dem nothwendig folgemäfsigen Gange der Forschung, allein er nimmt es zu leichtfertig und macht die Schlufsfolgerung über sein Thema zu übereilt. Auf sie pafst Psalm 82. 5. In noch gröfserem Mafse ist dies der Fall, wenn zu den erwähnten zwei Fehlern noch ein dritter hinzukommt, nämlich, dafs der Untersuchungsansteller gar nicht weifs, was er sucht, da er zufällig der Wahrheit begegnen kann, ohne zu wissen, dafs sie es ist.“

Saadja macht sich auch den Einwurf: worin liegt die Allweisheit Gottes, wenn er den Irrthum und den Zweifel unter seine Geschöpfe geschleudert? Darauf giebt er (S. 11 f.) folgende Antwort. „Den Geschöpfen als solchen ist der Zweifel und Irrthum etwas Nothwendiges. Denn zu jeder That derselben in der Welt bedürfen sie eines gewissen Zeitmafses, innerhalb dessen die Thätigkeit allmählig, Theil nach Theil, vollendet wird, und da die Erkenntnifs ebenfalls eine endliche Thätigkeit ist, so kann sie natürlich auch nur allmählig, Theil nach Theil, innerhalb eines Zeitmafses entstehen. Der Beginn des Wissens von einer Sache ist ein Aufnehmen verschiedener noch ungeläuterter Wahrnehmungen, welche durch die Kraft des Verstandes erst nach einer verronnenen Zeit, nachdem die Zweifel besiegt

und sie keine Trübung durch das Irrthümliche mehr erfahren, zu einem Ganzen sich einigen und verbinden. Wie jedes mechanische Werk aus gewissen Theilen besteht und bei der unterbrochenen Allmähligkeit des Werdens erst nach der Vollendung als vollendet betrachtet werden kann (z. B. das Säen, Bauen, Weben), so ist es auch mit dem Werke des Erkennens. Auch dies mufs von vorn anfangen, von Glied zu Glied, von Theil zu Theil fortschreiten, bis es vollendet ist; und wenn wir uns den Irrthum, z. B. beim Beginne unter der Zahl zehn, vorstellen, so denken wir uns bei jedem Fortschritte die Minderung dieser Zahl, da mit jeder Steigerung der Einsicht und der Forschung die Zweifel und Irrthümer abnehmen, bis zuletzt Alles zu einem Ganzen, dem Gesuchten, sich innig verknüpft und es ohne Zweifel und ohne Irrthum in seiner Ganzheit dasteht. Der Unwissende und der der Forschung Ueberdrüssige soll Spaltung und Irrung nicht Gott beimessen, der allgütig ist, da der Zweifel nur in des Menschen Unwissenheit, oder in seinem Ueberdrusse und in seiner Nachlässigkeit zu suchen ist. Er kann keine einzige That mit einem Male vollbringen und mit einem Male alles Schwankende verbannen, weil dies die Natur eines Geschaffenen überschreiten würde. Wer seine mangelhafte Erkenntnifs daher nicht in sich selbst sucht, wer den Wunsch äufsert, dafs Gott ihm eine Erkenntnifs zutheilen möge, in der nichts ungewifs, der gleicht Einem, der da Gott bittet, er sollte ihn sich gleich machen."

Die Erscheinung, dafs so viele Menschen der Religionsphilosophie fremd bleiben, sucht sich Saadja (S. 44 f.) aus sieben Ursachen zu erklären: 1) aus der Scheu vor Anstrengung; 2) aus dem Leichtsinne; 3) aus der Vorliebe für sinnliche Genüsse; 4) aus dem Widerwillen gegen philosophisches Forschen und aus dem seltenen Aufgelegtsein zum Denken; 5) aus Frechheit und Stolz, welche viele Menschen so beherrschen, dafs sie nicht eingestehen, es gebe eine Weisheit, die sie nicht gewufst, oder eine Erkenntnifs, bei der sie in Dienst zu stehen haben; 6) daraus, dafs Mancher ein Wort des Zweifels hört, das im Herzen bleibt; 7) daraus, dafs Mancher vielleicht einmal einen schwachen Beweis gehört hat und nun glaubt, alle Beweise seien so;

8) aus der Abneigung gegen einige Bekenner des Monotheism.

Erkenntnifsquellen kennt Saadja (S. 21 f.) vier. „Es wird, sagt er, etwas für wahr gehalten nach drei Erkenntnifsweisen: erstens nach einem Erkennen des Sichtbaren, d. h. nach einem sinnlichen Begreifen; zweitens nach einem Begreifen der Vernunft; und drittens nach einem erst gefolgerten Begreifen, wozu eine gewisse Nöthigung antreibt. Das Erkennen durch die Sichtbarlichkeit ist dasjenige, was der Mensch durch die Unmittelbarkeit der fünf Sinne, durch das Gesicht, Gehör, durch den Geruch-, Fass- und Geschmacksinn begreift. Die Erkenntnifs durch die Vernunft ist diejenige, welche in der urthümlichen Anschauung des Verstandes gewonnen wird, z. B. dafs die Tugend gut und die Lüge verächtlich ist. Die Erkenntnifs der Nöthigung ist eine solche, die der Mensch annehmen mufs, wenn er nicht das durch die Sinne oder durch die Vernunft Begriffene zurückweisen will; und da diese urthümlichen Erkenntnisse nicht zurückzuweisen sind, so ist auch eine Nöthigung zu der aus ihnen gefolgerten Erkenntnifs vorhanden, z. B. dafs der Mensch eine Seele habe. Mit diesen drei Arten verbindet die monotheistische Gemeinde noch eine vierte aus den drei übrigen gezogene und zur fundamentalen Erkenntnifs erhobene, die wahrheitliche Ueberlieferung.“

Zur Prüfung der Erkenntnifs stellt Saadja (S. 34) sieben Regeln auf. „Wir haben uns zu hüten, sagt er, dafs nicht auch durch ein anderes Ergebnifs die Richtigkeit der sinnlichen Wahrnehmung zu erweisen ist; dafs die sich als wahr ergebende Erkenntnifs nicht auch auf anderem Wege zu gewinnen ist; dafs die nothwendig sich ergebende Erkenntnifs nicht eine andre bekannte Wahrheit umfafst; dafs diese Erkenntnifs nicht theilweise eine andre Wahrheit aufhebt; und endlich, dafs die sich ergebende Erkenntnifs nicht noch schlimmer ist, als die gar nicht gehabte. Diese Verwahrung kann aber erst dann geschehen, wenn wir die Wahrnehmungen der Sinne und des Verstandes sehr gut geübt haben, und wenn man bei der Gewinnung der Erkenntnifs im Forschen bis zur Vollendung des Erkennens ohne Uebereilung wartet, so dafs wir nun sieben Dinge zu

beobachten haben, wenn wir wahrhaft ein Ergebniſs erkennen wollen."

Unter dem Glauben, um den sich bei Saadja Alles dreht, versteht er (S. 17 f.) das Innewerden eines bewuſsten und erkannten Gegenstandes, je nach der Gestimmtheit des Glaubenden zu dem Geglaubten. Denn so die Milchschotten der Forschung gewonnen sind, empfängt sie die Vernunft, um sie zum Käsen zu bringen und dem Herzen zuzuführen, in welchem sie dann als Glauben wohnen. Der Mensch ist daher in den gewuſsten Gegenständen nur in so weit ein Gläubiger, als ihm durch die Vernunft geboten wird, was aber zu gewissen Zeiten wieder ihm verhüllt wird (Spr. 10. 14. Job 22. 22.). Der Glaube kann aber entweder ein wahrer, oder ein falscher sein; ein wahrer, wenn der Mensch die Innewerdung einer Sache erlangt, wie sie in der That ist, z. B. des Vielen als viel, des Wenigen als wenig etc.; ein falscher hingegen, so das Gewuſste dem wahrhaft Wirklichen widerspricht.

Ueber seine Stellung zum Volksglauben spricht sich Saadja an mehreren Stellen aus. „Die wahrhafte Forschung, sagt er (S. 36 f.), kann uns nicht versagt sein (Job 40. 21; 34. 4.). Aber das hat Gott uns freilich untersagt, die Bücher der Propheten beiseit zu lassen und blos sich darauf zu stützen, was man durch die Speculation erlangt, namentlich was man über den Anfang des Raumes und der Zeit herausbringt. Denn Jeder, der die Wahrheiten nur auf dem Wege der Speculation annehmen will, muſs voraussetzen, daſs er entweder die Wahrheiten findet, oder daſs er im Nichtfinden sich verirrt; und nicht nur, wenn er sie nicht findet, sondern wenn er sie sogar findet, ist er doch, bis er sie gefunden, ohne Glaubenswahrheit; und hat er durch die Speculation die Glaubenswahrheit auch erlangt, so ist er doch nicht sicher, daſs sie ihm nicht wieder entrückt wird, wenn ein Zweifel in der gemachten Forschung in ihm entsteht, so daſs er wieder die Glaubenswahrheit verliert. In diesem Betracht stimmen wir allerdings mit der vulgären Ansicht überein, daſs der so verfahrende Philosoph eine Versündigung begeht. Gott wuſste in seiner Weisheit, daſs

die

die durch die philosophische Forschung zu gewinnenden Erkenntnisse erst nach einer gewissen Zeit erlangt werden können. Wenn er uns in der Erkenntniſs unserer Religion blos auf diese Forschung verwiesen, so fehlte sie uns eine Zeit lang, nämlich so lange das Werk der Speculation gar nicht zur Vollendung gelangt, sei es, daſs wir uns nicht durchzuarbeiten vermögen, oder daſs wir die Ausdauer bis zur Vollendung aus Ueberdruſs oder aus Obsiegung der Zweifel entbehren. Vor aller dieser Mühe hat uns Gott zuvorkommend bewahrt. Er sandte uns seine Sendboten, verkündete uns in einer Ueberlieferung die Erkenntnisse und lieſs uns die Zeichen zu deren Bestätigung (Exod. 20. 22.). Mit den Propheten, bemerkt Saadja (S. 206), hat Gott den Menschen einen hochwichtigen Dienst geleistet, und zwar nicht blos der kategorischen Gesetze wegen, deren Kenntniſs ihnen allein verdankt wird, sondern selbst in Bezug auf die rationellen Gesetze, da die Uebung derselben nur durch Einschärfung der Prophetie, welche die Menschen dabei fesselte und sie darin anleitete, erst vollkommen möglich wurde. (Wer erinnert sich hier nicht an Lessing?) Unsere Vernunft lehrt uns zwar, daſs wir Gott für seine Güte billiger Weise danken sollen, aber sie giebt uns für unsere Erkenntlichkeit keine bestimmte Umgrenzung, weder über die Dankerklärung, noch über Zeit und Weise der Dankspende, und die Schriftoffenbarung war daher nöthig, um das Umständliche zu lehren und die Erkenntlichkeit als Gebet zu fixiren. Sie bestimmte die Zeiten, prägte gewisse Sätze und gab die besondere Weise und den genauen Zweck an etc. Es giebt Leute, sagt er (S. 247), welche schon deſshalb nicht lange an der heil. Schrift festhalten wollen, weil für die gesetzlichen Vorschriften keine Gründe und Deutungen beigegeben sind. Wir haben aber zu entgegnen, daſs die Vorschriften des Gesetzes für uns nicht isolirt dastehen, da wir für dieselben noch zwei Beziehungen haben. Die eine ist die Quelle unserer Vernunft, die den Gesetzen vorangeht; die andere der Strom der Ueberlieferung, welche dem Gesetze erläuternd und ergänzend folgt. Diese zwei ergänzen quantitativ und qualitativ die gesetzlichen Vorschriften.

Das Werk, welches Saadja nach diesen leitenden Grundsätzen abfaſste, zerfällt in 10 Abschnitte (S. 48): 1) daſs die Welt und Alles, was sie enthält, einen Anfang habe; 2) daſs der Schöpfer der Dinge nur ein Einziger sei; 3) daſs von diesem Verheiſsungen und Lehren gekommen; 4) über Glaube und Unglaube, Nöthigung und göttliche Gerechtigkeit; 5) über Schuld und Verdienst; 6) über das Wesen der Seele und ihre Schicksale, über Tod und Unsterblichkeit; 7) über Belebung der Todten; 8) über die letzte Erlösung Israels und den Messias; 9) über zukünftige Belohnung und Bestrafung; 10) was der Mensch zu thun hat.

In jedem Abschnitte fängt Saadja mit Schriftbeweisen an, fährt mit Befestigung durch den Vernunftbeweis fort und wägt endlich das Für und Wider ab.

Es können hier aus dem mit vieler speculativen Leichtigkeit, Klarheit und Gewandtheit zusammengestellten Buche nur einige Punkte ausgehoben werden.

Für das Geschaffensein der Welt bringt er vier Beweise. Einen aus der Endlichkeit und Begrenzung geschöpften, insofern beide auf eine begrenzte, somit möglicher Weise aufhörende und anfangende Kraft schlieſsen lassen. Einen zweiten aus der Zusammenfassung der Theile und Zusammensetzung aus Einzelnheiten; einen dritten aus den Accidenzien der Körper; und endlich einen vierten aus der Zeitlichkeit, insofern das Werden innerhalb der Grenze der Zeit vorgeht, mit der Zeit verwachsen ist (S. 53 f.).

Dafür, daſs die Welt durch ein Andres geschaffen worden, hat er drei Beweise (S. 62 f.). Erstens, sagt er, ruft jeder Körper, den wir aus der Masse der Wesen herausheben und für durch sich selbst geworden halten, in uns nothwendig die Ueberzeugung hervor, daſs er durch ein Wiederholen seiner Schöpfungsthätigkeit in ähnlicher Weise nach seinem Gewordensein kräftiger und stärker werden muſs. Hat sich ein solcher Körper selbst geschaffen und ist er nach dem Geschaffensein noch unvollkommen und schwach, so braucht er ja nur die Schöpfungsthätigkeit zu wiederholen, um vollkommen und kräftiger zu sein. Kann

er aber diese Selbstschöpfung nicht wiederholen, selbst wenn er schon vollkommen und stark ist, so ist er doch höchst unvollkommen, da er keine thätige Schöpfungskraft mehr hat. Zweitens widerspricht der Vorstellung, daſs ein Ding sich selbst geschaffen, die Zweitheilung in Vergangenheit und Zukunft. Denn nehmen wir an, daſs es sich vor seinem Erscheinen als Ding selbst geschaffen, so widerspricht dies unserer Erkenntniſs, da es vorher ein Nichtding war und ein absolutes Nichtsein keine Schöpfungskraft haben kann. Nehmen wir aber an, daſs es sich geschaffen, nachdem es bereits war, so war ja das Selbstschaffen überflüssig, da dessen Sein schon war. Einen dritten Zeittheil zur Selbstschöpfung giebt es nicht auſser dem gegenwärtigen Moment, aber diese unwirkliche kann keine Schöpfungsthätigkeit erklären. Drittens ist die Annahme, daſs ein Körper sich sebst schaffen kann, nicht eher möglich, als bis wir vorausgesetzt haben, daſs er auch die Macht habe, nach eigener Bestimmung die Selbstschöpfung zu unterlassen, da er doch in sich die Bestimmung des Seins tragen soll. Und setzen wir dies voraus, so haben wir in dem Körper den Widerspruch von Sein und Nichtsein, da das Können schon ein Sein ist. Verbinden wir damit, daſs er sich nicht selbst schafft, so heiſst es, daſs er nicht ist. Verbinden wir aber in einem Gegenstande einen solchen Widerspruch von Sein und Nichtsein, so ist es offenbar ein entschieden unwahres Verfahren.

Gegen die Ansicht, daſs die Welt aus etwas geschaffen worden, führt er an, daſs man bei der Behauptung, die Dinge seien geworden, nothwendig verstehe, die geschaffenen Körper hätten angefangen, d. h. vorher sei nichts gewesen. Sollten diese aus etwas geschaffen sein, so müsse der Stoff das Ewige sein und dann wären die Dinge nicht geschaffen und hätten nicht angefangen. Die Annahme einer Schöpfung habe also nur Sinn, wenn man die Schöpfung aus Nichts annehme (S. 64 f.). Auf die Frage, was, wenn man an den Raum denke, früher an der Stelle der Welt gewesen, entgegnete er (S. 121), das wahre Wesen des Raumes sei nicht das einen Körper Umgebende und Umschlieſsende, sondern das Nebeneinandersein der sinnlich wahr-

nehmbaren Dinge, weil wir alles sinnlich Wahrnehmbare uns als mannigfaltig neben einander vorstellten. Die Vorstellung des Nebeneinanderseins der Körper sei der Raum. Die Erde in ihrer Kreisform sei also räumlich in ihren Theilen zu einander zu denken, und wenn man von ihr oder von einem andern Körper abstrahire, d. h. sie in Gedanken vernichte, so könne man von Raum gar nicht sprechen, da nur da das Räumliche sei und als nothwendige Form erscheine, wo etwas sinnlich Wahrnehmbares sei.

Auf die Frage, wie man die Zeit, bevor die Dinge geschaffen worden, so ganz von allem Sein entblöst denke, da doch die Zeit gewesen, antwortet er (S. 121) parallel, dafs die Zeit nicht etwas aufserhalb der Bewegung (nach einander) sei, dafs die Welt von ihr, aber sie nicht von der Welt begrenzt werde. Die Zeit sei nur das Fortdauern der geschaffenen Dinge in einer sich gleichmäfsigen fortbewegenden Weise, die Vorstellung des sinnlich Wahrnehmbaren als eines mannigfaltig nach einander sich Fortbewegenden. Wenn aber kein wahrnehmbares Wesen gedacht werde, so verschwinde natürlich das Bild der Zeitlichkeit ganz und gar.

Bei der Untersuchung der Eigenschaften Gottes läfst er die gewöhnlichen Merkmale nicht gelten. Gott kann nicht ganz erfafst werden, weder vom Gesichtspunkte des erkennenden Menschen, dessen Erkenntnifs und Kräfte endlich sind, noch vom Gesichtspunkte des Erkannten, da das Unendliche und nicht Abzuschliefsende vom Menschen unmöglich erfafst werden kann, noch endlich vom Gesichtspunkte der Wurzel der Erkenntnisse, der sinnlichen endlichen Wahrnehmung (S. 134).

In Ansehung der Gebote unterscheidet er zwischen rationellen und positiven (jüdischen) Geboten. Die zweite Klasse, sagt er (S. 198), enthält solche, bei welchen unsere Vernunft weder Vortrefflichkeit noch Unwürdigkeit an sich von vorn herein entscheiden kann. Gott scheint sie uns als Satzung und Vermahnung gegeben zu haben, um Lohn und Glückseligkeit zu mehren. Bei genauer Vernunft-Betrachtung mufs sich auch theilweise Zweckmäfsigkeit dieser Klasse von Geboten (der Sabbathruhe, der Ceremonalien, der

Ehegrade etc.) herausstellen. Gegen die Ansicht, daſs vernünftiger Weise nur das verboten sei, was Leid und Kummer mache, gut und erlaubt aber das Angenehme, macht er auf den Dualism aufmerksam. Das Tödten eines Feindes, sagt er (S. 200), ist dem Tödtenden angenehm, aber für den Getödteten doch als Leid zu betrachten, eben so das Vergreifen am Eigenthum, der Ehebruch etc. Wir erblicken also nach der Ansicht Jener in jeder dieser Handlungen zugleich Vernunft und Unvernunft, Vernunft insofern diese Handlungen angenehm, Unvernunft insofern sie das Gegentheil sind. Eine Ansicht aber, die Gegensätze und Widersprüche in sich faſst, kann nur unwahr sein.

Im 4. Abschnitte (S. 265) dehnt er die Thätigkeit auch auf das Unterlassen aus und kämpft (S. 267 f.) aus allen Kräften für die menschliche Freiheit. Wenn Gott die Dinge zu schaffen unterläſst, sagt er, so ist es keine Thätigkeit, weil mit dem Nichtschaffen der Körper nicht der Gegensatz der Körper wird. Beim Menschen dagegen, dessen Thätigkeit sich nur auf die Accidenzien der Dinge erstreckt, entsteht durch das Unterlassen einer Sache sogleich ein andres, oft entgegengesetztes Accidens. Aus Unterlassung der Liebe wird Haſs, aus Nichtwohlwollen wird Zorn, ohne fast eine Mittelstufe herbeizuführen, so daſs das Unterlassen ebenfalls als Thätigkeit zu betrachten ist. Die Freiheit sucht Saadja zu vertheidigen, indem er es unsinnig nennt, eine Thätigkeit zwei kausalen Thätern zuzuschreiben, oder, bei entgegengesetzter Annahme, noch weiter von Abmahnung, Gebot, Strafe zu reden etc. Das, was uns als unmöglich erscheint, daſs der Allweise in seinem Bereiche etwas dulden sollte, das ihm miſsfällt, hat er nur im Bereiche des Menschen gelassen, das ihn gar nicht eigentlich berührt. Die Allwissenheit Gottes zwingt zu nichts, denn das Wissen Gottes von den Dingen ist nicht zugleich Ursache ihres Seins, sondern das Wissen von dem Werden des menschlichen Thuns durch den Gedanken, der die Freiheit bestimmt, ohne von dem Maſse der Zeit abhängig zu sein. Der Tod, der Verlust des Vermögens, kann göttliches Verhängniſs sein, aber die Art ist allezeit freies Werk des Bösen. Gott ist nicht Veranlasser des Unglaubens, denn mit dem von Gott

dem Menschen verliehenen Verstande ist das Lügenhafte nicht vereinbar, mithin auch nicht nothwendig etc.

Die Seele ist für Saadja von unsichtbarer, ätherähnlicher Natur (S. 366), etwas Geschaffenes, die Vollendung der menschlichen Gestalt (S. 341); hat ihren Ursprung im Herzen (S. 331). Er kämpft gegen die Ansicht, daſs die Seele ein Accidens sei, denn von accidentellen Dingen könne keine solche Weisheit ausgehen, und diesen können nicht wieder Accidenzen zukommen, wie der Seele, welche weise, thöricht, lauter, befleckt etc. genannt wird etc. Er hält (S. 342 f.) Körper und Seele auseinander, weil die Weisheit der letztern im ersten nicht zu finden sei, und nicht aus dem ersten geschöpft haben könne. Bewähre es sich doch in der Erfahrung, daſs der Blinde zuweilen in seinem Traume sich sehend glaube.

Saadja hält nicht nur an der Unsterblichkeit fest, sondern sucht auch die Auferstehung zu vertheidigen. „Fragt uns Jemand, sagt er S. 385, wie soll der von wilden Thieren zerrissene und verzehrte, oder der schon in andere Körper entschieden verwandelte neubelebt werden, so müssen wir entgegnen, daſs kein geschaffener Körper einen andern Körper ganz und gar vernichten und aufheben kann. Wenn das Feuer auch einen verzehrt, so ist er nicht ganz vernichtet, da es ihn nun einmal nicht zu einem Nichts machen kann. Ein geschaffener Körper vermag höchstens blos die körperlichen Theile auseinander zu lösen. Der Unterschied ist nur, daſs bei dem aufgezehrten nichtmenschlichen Wesen die elementaren, von der Luft aufgelösten Theile sich mit den Urelementen vermischen, während die des aufgezehrten Menschen unvermischt mit den urthümlichen Elementen bleiben, um für die Zeit der Auferstehung bewahrt zu bleiben (S. 385).

Ueber Saadja handelten in neuerer Zeit: Munck (Notice sur R. S. G. Paris 1838), Jost (Annal. 1839 S. 22), Zunz (Geigers Zeitschr. 1839 IV.), Ewald (Beiträge zur Gesch. der ältern Ausleg. Stuttg. 1844 II. S. 5).

In Saadjas Fuſsstapfen trat der Rabbanit Juda Hallevi aus Andalusien, der um 1140 sein Sepher Hachosari, liber

Cosri, schrieb und 1153 gestorben sein soll. Er ist wie Saadja ein Verehrer des Buches Jezirah, ein Polemiker gegen Christen und Türken und Philosophen. Er läſst in dem genannten Werke, einem Dialoge, den König der Cosaräer, durch einen Juden bekehren, nachdem sich ein Philosoph, ein christlicher und ein mohammedanischer Theolog vergeblich bemüht haben. Er ist gegen die Hinlänglichkeit der Vernunft, fordert Glauben und frommes beschauliches Leben, wodurch wir zum Prophetenthum und zur Erkenntniſs der geoffenbarten Wahrheiten gelangten. Er legt den Ceremonieen so viel möglich einen tiefern Sinn unter etc.

Eine neue Ausgabe des liber Cosri it. epist. S. Chasdai ben Isaac ad Regem Alchasar et Regis ad eum veranstaltete Metz, Hamb. 1838. Ihm folgten die Ausg. des Buches Kusari v. Brecher, Prag 1839, und die v. Jolowicz und Cassel, Leipz. 1841.

Um dieselbe Zeit lebte auch Aben Esra, oder Abraham Ben Meier aus Toledo, der zwischen 1093 und 1119 geboren und zwischen 1174 und 1194 gestorben seyn soll. Er schrieb eine Vertheidigung Saadja's gegen Dunasch Ben Librat (Sephat Jether h. v. Lippmann, Frankf. 1843), eine Schrift über den Namen Gottes (Sepher Haschem h. v. Lippmann, Frankf. 1834) u. A.

Ueber ihn handelten Luzzato u. Rappaport im Kerem Chemed t. IV. p. 125. 134. Krahmer in Illgens Zeitschr. f. histor. Theolog. N. F. St. II.

Von hier führt uns der Verlauf der Zeit auf die Aristoteliker und Arabisten in Spanien. Sie erschienen mit der Emancipation der spanischen Juden von der Autorität der babylonischen Akademie zu Sora und mit dem Aufblühen der Schule zu Cordova unter Abd-al-Rahman III. und el-Hakem II.

In der Mitte des 11. Jahrhunderts erscheint *Ibn-Gebirol* von Malaga, den Munck, (Literaturbl. des Orients 1846 Nr. 46, und im art. Juifs im dictionnaire des sciences philos.) als Verfasser des Mekor Hayyim, oder der unter dem Namen des Avicebron bekannten und in hebräischer Handschrift vorhandenen, von den Scholastikern öfter angeführten Schrift de materia et forma, sive de fonte vitae be-

trachtet. Der hebräische Uebersetzer davon ist Schem-Tob ben-Palkeira, der lateinische Dominicus Gundisalvi. Eine Moral von Gebirol „Tikun Midot ha Nefesch, correctio morum doctrinae" erschien zu Riva di Trento 1563 u. Lunevill. 1807, nach der hebr. Uebersetz. des Juda Ibn-Tibbon. Auf ihn hat besonders die eigenthümliche Auffassung der Materie und der Thätigkeit Gottes bei der Schöpfung die Aufmerksamkeit gelenkt. Er kämpft gegen die Materie, als blos körperliches Subject oder Substrat. Die Materie sei Subject zu allem Möglichen, die körperliche aber nicht, da die an ihr haftende Quantität eine Grenze setze. Die Körperlichkeit der Welt, welche Subject einer von ihr getragenen Form sei, müsse auch selbst eine von einer noch weiter unten liegenden Materie getragene Form sein, und diese wieder nach oben Materie, nach unten Form, bis zur letzten oder untersten, d. h. ersten Materie, die alle Dinge in sich fasse. Alles auffassen könne aber nur die Intelligenz. Bei der Schöpfung forderte er nicht blos den Verstand, sondern auch den Willen Gottes, denn der Verstand Gottes sei unbegrenzt und bleibe dies, wenn der Wille ihn nicht begrenze. Munck betrachtet dies als eine der jüdischen Ansicht gemachte Concession. S. Ritters Gesch. der Philosophie B. VIII. 94 f. und dessen Anzeige in den Götting. gelehrt. Anz. 1847. 17. April, der auch auf die Aehnlichkeit des Avicebron mit Duns Scotus aufmerksam macht.

In dieselbe Zeit fällt R. *Bechai* oder Bahya ben-Joseph (Bejaji bar Josef), der sich, als der erste jüdische systematische Moralist, in seinen Herzenspflichten (hebr. und deutsch v. Fürstenthal, Breal. 1836, hebr. Leipz. 1846) zwischen die Rabbaniten zelotischer Richtung und die Arabisten stellt. Er läſst die eigene Forschung, die Schrift und die Ueberlieferung als Factoren spielen und schlieſst sich an arabische Vorgänger und Saadja an.

Auf ihn folgte *Maimonides* (Moise ben-Maimun, bei den Arabern Abu-Amram Musa ben-Maimun ben-Obeidallah). Er wurde zu Cordova 1135 geboren und machte seine Schule nicht bei Averroes, sondern bei dessen Schüler Ibn-Badscha und einem Schüler des Geber. Beengt in seinen Meinungen wandte er sich nach Fez, dann nach Aegypten

und nährte sich mit Juwelenhandel, wurde dann Lehrer und endlich Leibarzt bei Saladin. Schon bei Lebzeiten galt er vielen Glaubensgenossen für einen Ketzer und nach seinem Tode (1204) entspann sich in Spanien und Frankreich über seine Lehre ein heftiger Streit. Es wurde salbungsvoll gegen ihn declamirt: „Seit wann sind die Sprüche der heil. Schrift gegeben, nach den Vernunftschlüssen griechischer Wissenschaft erklärt zu werden, daſs sie rückwärts schreiten sollen? Seit wann lagert Aram bei Ephraim? Seit wann steigt die Mercâbah aus Aegypten empor? Nicht also! von Zion geht die Lehre aus, Gottes Wort von Jerusalem etc.“ (Briefe über den Moreh des M. h. v. Ottensoser hebr. u. d. Fürth 1846). In diesem Kampfe gegen die Philosophie drängten sich hervor: Salomo ben-Aderet mit dem Zunamen Haraschba (Thorath abbaith h. v. Bisselichis. Preſsb. 1837), Chasdai Kreskas († 1380) mit seinem Or Adonai Ferrar. 1555 4. u. A. (Geiger Zeitschr. V. S. 82). Nichts hielt aber seine Wirkung auf. Die wichtigsten Schriften Maimonides für die Geschichte der Philosophie sind in Ansehung der Psychologie die acht Abschnitte der Einleitung in das Aboth sammt den Abhandlungen über die Auferstehung der Todten; in Ansehung der Moral der zwölfte Abschnitt des Sepher Ha-mada; endlich in Ansehung des Ganzen sein More-nebuchim.

Sein Commentar zur Mischna erschien Hebr. mit der Mischna Sabion. 1559. 4., Venet. 1586. 1706. fol.; d. Porta Mosis arab. u. lat. v. Pocock, Oxon. 1653. 4.; das Jad Chazaka, oder Mischne Torah, Soncini 1490, Venet. 1507; das More Nebuchim c. comm. Schem Tov et Ephodaei, Venet. 1551. fol., mit Buxtorfs Uebers. Basil. 1629, mit Commentar v. Sal. Maimon, Berl. 1791, deutsch v. Scheyer, Frankf. 1830; das Sepher Mizwot c. comm. R. Mos. ben Nachmann. et R. Isaac Legion. Amst. 1660. 4., deutsch v. Falkenheim, Königsb. 1833; die Voces Logicae mit Commentar, Venet. 1550. 4. Cremon. 1566. 4.; das ihm zugeschriebene Maamar ha-Jichud, Hebr. v. Steinschneider, Berl. 1846. Ueber Maimonides handelten Beer (Leben und Wirken des M. Prag 1844), Derenburg in Geigers Zeitschr. Frankf. 1835. B. II. V.; Carmoly in Josts israel. Annalen 1830 S. 308 f., in der Revue orientale, Bruxell. 1841; Lebrecht im Magaz. f. d. Litt. d. Ausl. 1844. Nr. 46. 62.; Scheyer (das psychologische System

des Maimonides, Frankf. 1845); Frank (im dictionnaire des sciences phil. art. Maimonide); Frank (Notices sur la vie et les doctrines de M. in den séances de l'acad. d. sc. Febr. 1849 p. 129).

Das Hauptwerk des Maimonides, der More, zerfällt in 3 Theile. Im I. Th. Absch. 1—49 sucht er die Vorstellung Gottes von Anthropomorphischem und Anthropopatischem zu reinigen; Absch. 50—60 handelt er von den göttlichen Attributen, und spricht sich, mit den Motazalen und Avicenna übereinstimmend, gegen die positive Attribution aus, führt aber mit seinen negativen, d. h. das Weltliche negirenden Attributen, wieder auf den gewöhnlichen Standpunkt zurück; Absch. 61—70 redet er über die göttlichen Namen; Absch. 71—76 über die Geschichte der Scholastik. Im II. Th. Absch. 1—12 liefert er eine Kritik der Motekallemin; Absch. 13—18 eine Kritik der Ansichten über die Ewigkeit der Welt, und stellt Absch. 19—31 sein Dogma de novitate mundi auf, wobei er sich an die jüdische Tradition zu halten sucht; Absch. 32—47 kommt er auf die Prophetie und Offenbarung, wobei er die arabische Ansicht zu Grunde legt. Im III. Th. Absch. 1—7 deutet er, mit der Kabbala vertraut, die ezechiel'sche Merkaba, wobei er die Sphärenscala und Emanationstheorie der Araber benützt; Absch. 8—12 kommt er auf das Uebel und dessen Ursprung, erklärt das Böse als Negation, als Abwesenheit des Guten, mindert es durch die Bemerkung, daſs wir Alles auf uns bezögen, statt uns auf Alles, subjectiv-befangen urtheilten, und theilt die Uebel ein in solche, die in unserer Unvollkommenheit (wie der Tod), solche, die in der Ungerechtigkeit des Nebenmenschen, und solche, die in uns selbst die Quelle hätten, mit dem Zusatze, daſs die letztern die zahlreichsten zu sein pflegten; Absch. 13—15 sucht er das Ziel der Welt, Absch. 16—24 vermittelnd zwischen den extremen Ansichten der Vorsehung, Absch. 25—34 Biblisches aufzuhellen; Absch. 35 f. giebt er endlich als das Ziel der Speculation die Erkenntniſs Gottes an und den Weg zu diesem Ziele. Wenn er die aristotelische Mitte zur leichtern Erreichung dieses Zieles, des speculativen Lebens, der Anschauung Gottes, empfiehlt, so steht er auch hier halb auf

aristotelischem, halb auf arabischem Boden. Derselbe Mangel an Originalität ist überhaupt überall sichtbar. Methode und Bau sind ihm ebenso vorgezeichnet durch Saadja, wie die kleinste psychologische Bemerkung, dafs die Seele Form des Körpers und der Verstand Form der Seele sei etc. durch Araber. Wo er etwa von Aristoteles abgeht, wie bei der Umgehung des νȣς παϑητικος und bei der emanistischen Auffassung des νȣς ποιητικος, da schliefst er sich an die Araber an (Scheyer S. 82—90), und wo er diese verlassen mufs, an jüdische Vorgänger.

Auf dem Wege, welchen Maimonides vorgezeichnet, schritt Schem Tov Ben Joseph Ben Palquera (Falquera, auch Palkira), geb. zwischen 1224 u. 1228, der einen Commentar zum More schrieb, eine Art Psychologie, Schriften über den Nutzen der Philosophie, über Politik, über Uebereinstimmung der Philosophie mit der Theologie, eine Apologie des More etc.

More Hammoreh, hebr. Prefsburg 1837; Sefer ha Nefesch, hebr. Lemberg 1835; Igeret ha Vicuach, Prag. 1625. 1610. Ueber ihn Duckes (Ehrensaal S. 53), das Literaturbl. d. Or. 1845 S. 147; Pirche Zason 1844; Munck (La philosophie chez les Juifs p. 21).

Ein anderer Apologet ist Kalonymos, der 1287 zu Arles geboren wurde.

Apologia M. M. Lips. 1815; Steinschneider in Franks Zeitschr. III. S. 274; Zunz in Geigers Zeitschr. II. 313. IV. 199.

Etwas früher wirkte Jedaia Peneni, nach seinem Geburtsorte Beziers Bedersi genannt, welcher um 1290 zu Barcellona lebte, eine moralische Abhandlung Behinath olam, eine Apologie der Philosophie, wie sie Maimonides in Aufschwung gebracht, eine Erklärung des Farabi de intellectu et intellecto u. A. schrieb.

Bechinat Olam i. e. examen mundi, Mant. 1476. 4.; c. comm. R. Mos. Aben Chaviv et R. Jos. Frances. Ferrar. 1551. 4. Betrachtung über die Welt und ihre Bewohner, übersetzt von Hirschfeld, Berl. 1838; Michtav id natzelud, gegen das Decret von Barcellona, c. Aderet, Resp. s. l. et a. 4.; Zunz, zur Gesch. u. Liter. Berl. 1845. S. 467; Munck im israelit. Archiv 1847. p. 67; Dukes im Literaturbl. des Or. 1848. S. 260.

Von Joseph Ibn-Caspi aus Argentière, der 1300 geboren wurde und 1350 zu Valencia starb, ist ein Commentar zum More, ein Auszug aus dem Organon zu erwähnen.

Ueber ihn handelten Zunz (Zeitschr. S. 150); Geiger Zeitschr. III. S. 287); Delitzsch und Zunz im Katalog der Leipz. Bibliothek p. 303 sq. 323; die Debarim Attikim, Leipz. 1846.

Das vierzehnte Jahrhundert und seine philosophisch-aristotelische Richtung schien sich endlich zu erschöpfen in Levi ben-Gerson und Moses von Narbonne. Der erstere wurde zu Bagnolles 1288 geboren und starb zu Perpignan 1370. (?) Er schrieb Commentare zu den mittleren Commentaren und zu einigen Analysen des Ibn-Roschd, von welchen die auf die Isagoge und die Schrift περι ερμηνειας bezüglichen in die lateinischen Ausgaben des Aristoteles gewandert sind, und ein dem More entsprechendes Werk, Milhamoth Adonai, bella dei, das er 1329 beendete, und das 1560 Riv. Trid. mit Ausnahme des ersten Theiles des 5. B. gedruckt wurde. Er ist kecker als Maimonides, d. h. ein strengerer Peripatetiker. Es hat von jeher Aufsehen gemacht, dafs er die Schöpfung aus Nichts schlechtweg verwirft. Aber den vermittelnden Charakter seines Volkes verläugnet er auch hier nicht. Er verwirft das Nichts, wie die geformte Materie, und nimmt die Schöpfung aus der ersten Materie an, in sofern diese Nichts, d. h. ohne alle Form ist. Moses ben Josue von Narbonne, der in der Mitte des 14. Jahrhunderts blühte, schrieb einen Commentar zum More (1355—1362), zum Makâzid des Gazali, zur Schrift des Ibn-Roschd über den materialen Verstand (1344), zu dessen Dissertationen, z. B. der de substantia orbis (1349), zum Hai Ibn-Yokdhân des Tofail (1349) u. A. (Ueber Gerschom s. Carmoly in Zunz Annalen 1839 S. 86; über Moses Zunz in den Additament. zum Katalog der Leipz. Biblioth. p. 325 sq.)

Diese Bemühungen hatten die gefährlichsten Gegner in dieser Zeit an den Karaim, deren Genealogie Delitzsch gezeichnet hat.

Wenn die Notiz Shahrestanis richtig ist, sagt Delitzsch (Anekdota p. II.), wonach die Partei der Sifatije, welche die koranischen Anthropomorphismen in grob creatürlichem Sinne nahm und zu

sogenannten declarativen Attributen Gottes machte, die Karäer zu Führern hatte, so wäre es pragmatisch erklärlich, wie bei der Reform der muhammedanischen Dogmatik durch die Muatazilitenen eine gleiche Reform der karäischen den Aufgeklärten dieser Religionspartei als nothwendig erscheinen mufste. Diese Reform wurde auch glücklich bewerkstelligt, den Grund dazu scheint mir bereits Anan gelegt zu haben, der gegen 140 der Hegira (144 d. H. 761 n. Chr. findet Munck wahrscheinlich in der Abhandl. über die jüdische Philosophie p. 9.), unter dem Chalifat Abu-Gafar Mansur's aus den Ostgegenden nach Bagdad kam und eine Zeit lang Exiloberhaupt war, dann aber aus der den Nationalkörper bildenden Partei der Rabbaniten ausschied und der Neubegründer, oder vielleicht auch, einem lang verborgenen Zwiespalt den Ausschlag gebend, der Begründer der karäischen Secte wurde. Denn da nach Masudi und Makrizi die Partei der Ishmaïje oder Benu-Mikra, unter Verwerfung jeder Verähnlichung Gottes mit creatürlichen Dingen, das Bekenntnifs der Einheit und Gerechtigkeit Gottes, welches die zwei dogmatischen Grundprincipien der Muatazile sind, festhielt, so ist es nicht unwahrscheinlich, dafs bereits Anan den Grund zu dem System einer karäischen, dem Kelam der Muatazile nachgebildeten Religionsphilosophie legte. (Anan's Wahlspruch war: „Suchet rüstig im Gesetze!" Und die Karäer hiefsen fortan Baale-Chippusch, Gesetzforscher. Anan verfafste einen Commentar zum Pentateuch, ein Buch der Gebote (Sefer ha-Mizwot) und sein Fedhleka. Die ersten zwei Werke verfafste er in aramäischer Sprache. Nächst Anan ist Binjamin Nahawendi, der um 830 n. Chr. blühte und in Nahawend in Persien wirkte, zu erwähnen. Er schrieb einen Commentar zum Pentateuch, das noch erhaltene Sefer Dinim, Buch der Gesetzvorschriften u. A.) In dem Zeitalter Saadia Gaon's, dessen Zeitgenossen die zwei gröfsten sunnitischen Religionsphilosophen, der Imam Mansur Materidi († 915) und El-Ashari waren, hatte sich die karäische Dogmatik und Gesetzlehre schon so consolidirt, dafs sie mit der rabbanitischen in Schranken treten konnte; die karäische Auffassung des Gesetzes vertheidigte Salmon b. Jerucham, die der Glaubenslehre Josef ha-Maor. Die hervorragendsten Ausbildner der karäischen Dogmatik in der nächsten Folgezeit sind Josef ha-Roëh, der 930 sein Sefer ha-Maor ha-Gadol gegen Saadja schrieb, sein Schüler Jeshuah; Jefet ha-Levi (953) und sein Sohn Levi ha-Levi; vor Allem aber Juda ha-Abel. Bis Josef ha-Maor (Mitte des 10. Jahrh.) reicht die erste Periode der karäischen Dogmatik,

die ihrer Gestaltung; Juda ha-Abel lieferte (Mitte des 12. Jahrh.) in seinem Meisterwerke die Anakephaläose der zweiten Periode, die wir die der Entfaltung nennen, weil die karäische Dogmatik in derselben, parallel dem muatazilitischen Kelam, in gleicher Polemik gegen die ihm opponirenden muhammedanischen Parteien begriffen, auf dem alten Fundament und aus dem alten Fond nach innen und aufsen ausgebaut und vollendet ward. Die dritte Periode, die der Reaction, repräsentirt Ahron b. Josef (um 1294). Der Kelam zeigt sich bei ihm nicht mehr in seiner alterthümlichen unvermischten Form, er beginnt dem mächtigen Einflusse des in Andalusien im Wetteifer mit den Mauren von jüdischen Lehrern ausgebildeten Aristotelism zu weichen. Die karäische Dogmatik, heftig angegriffen von Juda ha-Levi und mit noch siegreicheren Waffen von Maimuni, bedarf einer neuen Musterung und Bewaffnung, um ihren Gegnern gewachsen zu sein. Ahron der Aeltere sucht sie mit dem Besten aus dem System der philosophischen Oppositionspartei zu versehen, giebt aber zu weit nach und nimmt Vieles auf, was nach bestandener Krisis in der vierten Periode, die wir als die der Umgestaltung bezeichnen, wieder hinausgethan wird. Den Reigen dieser Periode führt Ahron b. Elia, der 1346 sein religions-philosophisches Werk עץ חיים vollendete.

Bei dem Etz Chajim des Ahron aus Nicomedia wollen wir jetzt einige Augenblicke verweilen. Derselbe sucht mehr aufnehmend und verschmelzend, als unzugänglich starr, die Sache seiner Partei zu führen, insbesondere gegen den Moreh. Im ersten Abschnitte sagt er: „Der Grund des Zwiespalts in der Demonstration der Einheit Gottes unter dem jüdischen Volke sei das Exil mit seinen verderblichen Einflüssen auch auf das geistige Leben gewesen. Der schon durch Abraham auf demonstrativem Wege begründeten und durch die mosaische Gesetzgebung befestigten Gotteserkenntnifs hätten die Griechen eine dem wahren Glauben widersprechende Philosophie, das Erzeugnifs einer selbstsüchtigen Eifersucht gegen das Volk Gottes, entgegengesetzt. In der Zeit des zweiten Tempels, durch näheren Umgang mit der von ihnen unterjochten Nation einigermafsen von der Wahrheit überzeugt, aber zu gehässig, um sie unverfälscht anzunehmen, hätten sie sich zum Christenthume bekannt. Diese christianisirten Griechen hätten, durch die dem Volke Gottes abgelernte Demonstration in den Stand gesetzt, die heid-

nischen Philosopheme aufgegeben. Die Muhammedaner seyen in dieser Vereinigung eines eigenthümlichen Offenbarungsglaubens und einer auf israelitischem Fundament beruhenden Speculation ihnen gefolgt, namentlich die Secten der Muataziliten und Ashariten, obgleich letztere in sonderbaren Meinungen auseinandergegangen. Unter dem weithin zerstreuten Volke, welches, in zwei Parteien zerfallen, nach Wahrheit gesucht, hätten sich die Karäer (nebst einigen Rabbaniten), mit Verwerfung der schriftwidrigen Philosophie, den ihnen näherstehenden Muataziliten angeschlossen; die Rabbaniten hingegen sich bemüht, Thora und Philosophie (was unmöglich) in Uebereinstimmung miteinander zu bringen, und seien dadurch in Häresie verfallen, die durch Gewohnheit und Studiengang mehr und mehr eingewurzelt. Es sei der Zweck seines Werkes, unter solcher Parteiung die wahrheitsgemäfse Anschauung der Glaubenslehren vor den schädlichen Einflüssen der Philosophie sicher zu stellen. (Delitzsch S. 339.)

Trotz dieses orthodoxen Anlaufes hält er aber die Leuchte seiner eignen Weisheit in der Rechten und die Leuchte der geoffenbarten Religion in der Linken und seine eigne Leuchte, kann man hinzusetzen, brennt von dem Oele der jüdischen und arabischen Aristoteliker. (Delitzsch VIII. f.)

Dabei fehlt es aber, in Folge des verschiednen Standpunktes, an Abweichungen nicht. Maimuni hält bei den Attributen Gottes die via negationis fest. Dagegen stimmt Ahron (c. 70—72) weder denjenigen bei, welche Gott ohne weitere Benennung als Ursache schlechtweg bezeichnet wissen wollen, weil von den zehn Kategorien (was er übereinstimmend mit Saadja sagt) nur die erste annäherungsweise auf Gott passe; noch denjenigen, welche Gott nur negative Attribute beilegen und eine Reduction der positiven der Schrift auf die negativen versuchen. Nach der Ansicht Ahrons sind sowohl setzende als relative Attribute zulässig und nothwendig, denn die Schrift braucht sie und die negativen wie positiven unterliegen nicht nur gleichmäfsig der Homonymie, sondern die positiven haben noch den Vorzug der Genauigkeit und Angemessenheit, ohne dem Mifsverständnisse ausgesetzt zu sein. Dabei bestrebt sich Ahron be-

sonders fünf Gegengründe zu widerlegen: 1) den Grund aus der Unbegreiflichkeit und Untheilbarkeit des göttlichen Wesens; 2) den Grund aus der in den Attributen liegenden Herabziehung Gottes in's Creatürliche; 3) den aus der Folge der Pluralität Gottes; 4) den aus der in dem Begriff der Eigenschaft liegenden Voraussetzung eines Trägers (Subjects) und eines Getragenen; 5) den aus der Unterordnung des Begriffs der Eigenschaft unter den der Qualität und damit der Accidentalität. Eine andre Differenz zeigt sich in Ansehung des göttlichen Willens. Maimuni hält den göttlichen Willen für relativ, nur verhältnifsmäfsig zu den Creaturen hervortretend. Dagegen eifert Ahron (c. 75) und sucht drei Gründe dafür, dafs Gott per voluntatem extrinsecus productam wolle: weil erstens aus der Annahme der Behauptung, Gott wolle per se met ipsum, die Simultaneität des Willens und des gewollten Gegenstandes, also die Ewigkeit der Welt folge; sodann mit dem Wollen auch der Gegensatz, der Unwillen, als immanent gesetzt werde; drittens Gott alsdann die Gesammtheit aller Dinge, welche Gegenstände des Willens sind, wollen müfste, wie er vermöge der Wissenschaft alle Dinge wisse. Die Annahme eines producirten Willens erscheine nur nach dem Dogma der Aschariji, dafs alle Handlungen Gottes seinen absoluten Willen zum Motiv hätten, nothwendig, während nach dem rechtgläubigen Dogma der göttliche Wille die göttliche Weisheit zum Motiv habe. Eine dritte Differenz zeigt sich in Betreff der Vorsehung. Maimuni läfst eine auf die Individuen sich erstreckende Vorsehung nur in Bezug auf den Menschen gelten. Die Vorsehung ist nach seiner Ansicht nur in Betreff des Menschen eine individuelle, in Betreff der übrigen Geschöpfe, ohne Beeinträchtigung des göttlichen Wissens, eine nur generelle. Denn bei den letztern bezwecke die Vorsehung nur die Erhaltung der Gattung, bei dem mit einem unvergänglichen Geiste und mit Willensfreiheit begabten Menschen die durch Gottes Gerechtigkeit geforderte Vergeltung nach Verdienst; die Vorsehung sei dort allgemein und äqual, hier nach dem geistigen und sittlichen Zustande speziell, relativ und graduell; dort geschehe, aufser der Erhaltung der Gattung, Alles per accidens,

accidens, hier finde eine den Objecten entsprechende Vorsehung nach objectiven Gründen statt. Ahron dehnt die spezielle Vorsehung aus. Er ist der Ansicht, daſs es eine Unvollkommenheit Gottes wäre, wenn dieser nicht um die Dinge der neuern Welt wüſste (c. 82). Er kämpft gegen die Epikuräer, gegen die Schamanen und Sophisten, bei denen sich Alles in Schein auflösen soll, gegen die Lehre der Muchlide-Secte, welche die Sphären und Elemente an die Stelle der Vorsehung setzten (c. 83). Deſsgleichen gegen die Lehre der Lithbi (c. 84), des Aristoteles (c. 85) u. A. Sein Hauptaugenmerk richtet er aber besonders auf Maimuni (c. 88). Ebenso weichen beide in Betreff der Endzwecke der Schöpfung und des Gesetzes ab. Nach Maimuni ist jedes Ding um seiner selbstwillen, nicht um des Menschen willen da, nach Ahron ist der Mensch Zweck der niedern Welt; nach Maimuni hat das Gesetz nur im Allgemeinen, nach Ahron auch in den Spezialitäten einen bestimmten Endzweck etc.

Von den spätern jüdischen Philosophen, welche sich in den bisher gezeichneten Bahnen bewegten, sind noch zu nennen: Albo, Bibago, Schem-Tob, Elias del Medigo, Abravanel, Leon. Joseph *Albo* aus Soria in Kastilien, † 1430, handelt in Ikkarim (Wurzeln) s. liber articulorum (Sonc. 1486 [illegible] Venet. 1618. 4., deutsch v. Schlesinger, Frankf. 18[illegible]) über Dasein Gottes, Offenbarung, Unsterblichkeit, mit steter Bezugnahme auf den More. Abraham *Bibago* schrieb 1446 zu Huesca in Aragonien einen Commentar zur zweiten Analytik und 1470 den Glaubensweg. Von *Joseph* ben Schem-Tov, den man von Bibago und von zwei andern Schem-Tov, nämlich seinem Vater, dem Verfasser des gegen Maimon Esra und Gerson gerichteten Emunoth (Ferrara 1556, 4.) und seinem Sohne dem Commentator des More und der aristotelischen Physik (1480) zu halten hat, wird ein Commentar zur Nikomachischen Ethik. (1455) und zur Schrift des Ibn-Roschd über den materialen Verstand zugeschrieben. *Elias* war Lehrer des Mirandola, schrieb für diesen eine Abhandlung über den Verstand und die Prophetie (1482), einen Commentar zu der Schrift von Ibn-Roschd de substantia orbis (1486) nnd quaestiones de primo

motore, de creatione mundi, de esse essentia et uno, die zu Venedig 1506, 1544 u. 1598 gedruckt wurden, endlich ein examen legis, welches zu Basel 1629 erschien, worin er den Gedanken der christlichen Scholastiker, dafs Religion und Philosophie getrennte Gebiete seien, zur Befriedung zu benützen suchte. (Ueber ihn Geiger Melo Chofnaïm p. XXIV. sq. und Reggio in der neuen Ausg. des examen, Wien 1833.) Von *Abrabanel*, welcher zu Lissabon 1437 geboren wurde und zu Venedig 1508 starb, ist das Mifhaloth elohim opus dei (Venet. 1592, 4.) anzuführen. (Maji diss. hist. phil. de origine vita et scriptis Abr. Altorf. 1708; Comm. ms. in Mos. Maim. More ed. Landau, Prag. 1841, 4.) Er erklärt sich wieder gegen die Ewigkeit der Welt. Sein Sohn *Leon*, oder Juda der Hebräer, der zwischen 1460 und 1470 zu Lissabon geboren wurde und 1502 seine dialoghi di amore begann, die zuerst in Rom 1537 erschienen, bildet den Uebergang zu den Modernisten durch die Benützung einer modernen Sprache, einer modernen neuplatonischen Richtung, durch seine unsichere Stellung zum Christenthum etc. Aufser jener mystisch-neuplatonischen Richtung, die indessen für ihn schon durch Elias u. A. angebahnt war, findet man, auf den Inhalt eingehend, nichts Neues. Mosaische, kabbalistische, arabisch-aristotelische Gedanken, in den weiten Mantel der Liebe eingehüllt, begrüfsen uns bei jedem Schritte als die alten Bekannten. (Ueber ihn s. ein Artikel von Munck im dictionnaire des sciences philos. und von Delitzsch im Literaturbl. des Orients 1840 Nr. 6 f.)

Wie Leon unter dem Einflusse der von Gemistus, Bessarion, Ficinus, Mirandola getragenen Bewegung, so steht endlich Spinoza unter der holländisch-deutschen eines Geulinx u. A., welche den Dualism des Cartesius zu überwinden trachtete, und Mendelsohn unter der von Wolf und der deutschen Aufklärung ausgehenden. Dasselbe läfst sich von Sal-Maimon und den Nachfolgenden bis auf Hirsch sagen.

Spinozas Werke erschienen in neuerer Zeit in Stereotypen, Lips. 1843, defsgleichen wurden die Schriften Mendelsohns gesammelt. Ueber Spinoza handelten: Sigwart (der Spinozismus, histor. u. philos. erläutert, Tüb. 1839), Thomas (Spinozae

systema, Regiom. 1835; Spinoza als Metaphysiker v. Standp. der histor. Kritik, Königsb. 1840; Spinozas Individualism u. Pantheism, eb. 1848), Orelli (Spinozas Leben und Lehre, Aarau 1843), Helfferich (Spinoza u. Leibnitz, Hamb. 1846), Glaser (Vergl. der Philos. des Malebranche u. Spinoza, Hamb. 1846), Taute (der Spinozism' als unendl. Revolutionsprinzip, Königsb. 1848), Feuerbach u. A. In den mannigfaltigen Streitigkeiten über die Auffassung dieser bedeutenden Erscheinung haben sich besonders als widerstreitende Grundsätze herausgestellt: 1) substantia depositis affectionibus vere consideratur; 2) extra intellectum i. e. realiter nihil datur praeter substantiam ejusque affectiones. (S. Erdmann in der Hallischen Literaturz. 1849. Nr. 93.)

Bei Spinoza und den nachfolgenden Bedeutenderen ist der kabbalistische, rabbanitische, karäische, arabisch-aristotelische Einfluſs völlig gebrochen. Die jüdische Philosophie als solche hat ihre Aufgabe vollendet. Diese bestand in Vermittlung, Verbreitung und Erhaltung philosophischer Ideen, worin sie ebenso vortheilhaft zur Steigerung auf dem geistigen Gebiete gewirkt hat, als der jüdische Handel und Verkehr auf dem materiellen Gebiete zur Steigerung der Cultur wirkte. Mit der Buchdruckerkunst und den tausend gehobnen Verbindungswegen ist hier wie dort die Rolle der Juden ausgespielt und sie können nur noch durch Aufgeben ihrer selbst, durch Eingehen in den modernen Geist, und insbesondere den deutschen, gleich allen Andern den geistigen Prozeſs fördern, ohne daſs wir ihnen in Ansehung der Vergangenheit die Anerkennung versagen dürfen, als einem tüchtigen und wichtigen Werkzeuge in der göttlichen Oekonomie des Geistes.

Nach einem Fortschritte darf man bei der jüdischen Religionsphilosophie nicht fragen. Wenn die Araber wenigstens noch in der Verbindung der aristotelischen Lehre mit der neuplatonischen Combinationskraft zeigen, so fehlt den Juden etwas Aehnliches, da in Betreff der Kabbala, ihres Werthes oder Unwerthes etc., die Acten noch nicht geschlossen sind. Nur in der Aneignung, im Entlehnen, in der Passivität, die gleichwohl nicht passiv sein will, und endlich in der Erhebung gegen das Spezifische der jüdischen Religionsphilosophie, d. h. in der Selbstvernichtung,

findet ein Fortschritt statt. Man kann z. B. bei einer Vergleichung Saadjas mit Maimonides die Steigerung des Entlehnens und der Passivität unmöglich verkennen. Und nicht erst Spinoza — der den jüdischen Monotheismus bis zum Gipfelpunkt des Monism getrieben hat, da ihm die Welt als Aggregat gar nicht mehr existirt, sondern nur die in den Schein der Vielheit gehüllte Substanz, und dessen geringschätzige Urtheile über jüdische Lehre bekannt genug sind (Frank, Kabbala), der geradenwegs sagt: „Scripturae profundissima mysteria non esse nisi Aristotelicorum vel Platonicorum speculationes quas saepe facilius posset quis idiota somniare quam literatissimus ex scriptura investigare" — auch nicht erst Mendelsohn mit seiner Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen im Judenthume (Schreib. an Lavater 1770), sondern selbst die Karaiten bezeichnen jene Selbstvernichtung. Die Wurzel derselben liegt in dem zu engen biblischen Unterbau der Juden und der hieraus entspringenden subjectiven Erhebung. Und wenn die jüdischen Religionsphilosophen dieses subjective Wesen mit den arabischen und christlichen Scholastikern theilen, so fanden doch Umstände statt, welche das jüdische gewaltsamer und darum zerstörender machten. Der jüdische Religionsphilosoph hatte es mit dem Demos seines Glaubens, wie mit dem jeweiligen Herrn des Volkes zu thun; der arabische konnte sich meist auf einen gebildeten Palast eines Volksgenossen verlassen. Der arabische handelte nicht aus der ganzen Welt speculative Juwelen ein, sein Hauptanregungsmittel blieb die hellenische Philosophie; der jüdische wurde aber von der arabischen, hellenischen, orientalischen, christlich-abendländischen Philosophie immer zu neuer subjectiver Arbeit aufgestachelt. Endlich war der gläubige Unterbau des jüdischen eine machtlose und darum sehr unbefriedigende Antiquität ohne alle weitere innere zwingende Gewalt geworden, während der des christlichen Religionsphilosophen den Erfolg in der Weltgeschichte und also weniger Stachel hatte. Wenn nun die jüdische Gegenwart, parallel mit der christlichen, diese bewufst oder unbewufst nachahmend, die vergangene Subjectivität wieder erneuern wollte, so wird auf ihrer Seite dieser Versuch noch

dürftiger ausfallen, als auf der andern. Er verdient nicht einmal den Namen eines Rückschrittes; er ist ein Wegwerfen der errungenen Objectivität, sofern dadurch nicht eine Ausgleichung mit noch tief stehenden Kreisen auf dem Wege der Accomodation angebahnt werden soll.

Unter die allgemeinen Hilfsmittel zum Studium der jüdischen Philosophie gehören: Die Werke über jüdische Geschichte (Jost), über jüdische Literatur im Allgemeinen, wie von Rossi (Dizionario storico degli autori ebrei, Parm. 1802), Fürst (Bibliotheca Judaica, Leipz. 1849; Cultur- und Literaturg. der Jud. eb. 1849), und im Besondern, wie von Delitzsch (Gesch. der jüdischen Poesie), Sachs etc., wo einzelne Notizen vorkommen. Die Philosophie selbst bespricht Munck im art. Juifs des dictionnaire des sciences philosophiques.

XIII.

Die internationale griechische Philosophie.

Griechisch kann man diese Philosophie nennen, weil selbst solche, die keine gebornen Griechen sind und das Griechische nur halbweg zu schreiben verstehen, wie Plotin, doch vorzugsweise Schüler eines hellenischen Philosophen sein wollen und aus der ältern griechischen Philosophie Hauptnahrung und Form ziehen. International kann man sie nennen, weil das orientalische Element neben dem griechischen hergeht und sich geltend macht. Nach den Gymnosophisten richtet Apollonius seine Blicke, nach Aegypten Plutarch etc. Jeder betont zwar noch das Seinige, die nationale Wurzel wird noch sichtbar. Plutarch z. B. nennt die Hellenen (De sera num. vind. 22.) *το βιλτιστον και θεοφιλεστατον γενος*. Und umgekehrt lobt Abammon in der Antwort auf des Porphyrius Brief an Anebos die Beständigkeit der Barbaren und nennt die Hellenen *φυσει νεωτεροποιες* (VII. 5.). Aber die organische Einheit der alten Zeit ist für jetzt zerrissen bis auf das Band der Schule hinab. Nur eine ungefähre Bestimmung ist es, wenn man den Epiktet zu den Stoikern, den Plutarch zu den Platonikern, den Apollonius zu den Pythagoräern zählen will. Nur die Negation der Nationalität und des ächten kritischen Anschlusses an die klassischen Schulen wird am Ende zur

Schule. Und in dieser Beziehung ragen hier die Skeptiker, dort die Neuplatoniker hervor. Und bei diesen ist dann auch eine Steigerung bemerkbar, aber keine erfreuliche.

„Indem sie die Summe dessen zusammenzuziehen streben, was die Weisheit früherer Zeiten gefunden hatte, sagt Ritter (IV. 708.), werden sie bald zu der lebenslustigen Ansicht der Griechen hingezogen, bald ergreift sie die lebensmüde Entsagung der Orientalen, in welcher sie ganz sich in sich zurückzuziehen streben; keine von beiden Ansichten aber vermögen sie in einem stetigen Denken fest zu halten. Man wird es natürlich finden, dafs anfangs die Hoffnung in ihnen noch stärker ist, in einem zurückgezogenen Leben ganz der Innerlichkeit der Vernunft hingegeben, völlige Ruhe zu gewinnen und im Schauen des Guten sich zu befriedigen, wie dies bei Plotinos der Fall ist, dafs aber später auch diese Hoffnung sinkt und man zu bemerken anfängt, dafs eine völlige Ablösung der Vernunft vom Aeufsern uns nicht gelingen wolle und nun die Schranken des endlichen Daseins sich ihnen als unüberwindlich darstellen. Da entsagen sie denn dem höchsten Zwecke; da finden sie nur noch ihren Trost darin, dafs sie als untergeordnete Glieder einer Reihe sich betrachten, welche zuletzt doch mit dem Höchsten in einem unaussprechlichen Zusammenhange stehe.“

Hier ist daran zu erinnern, wie Jamblichos, oder wer Verfasser der Schrift de mysteriis Aegyptiorum ist, die Vereinigung mit Gott nicht durch Philosophie, nicht durch Gedanken, durch Zeichen zu Stande kommen läfst (II. 11.); wie Proklos sagt, das Eine, d. h. Gott, sei so unerkennbar, dafs wir nicht einmal wüfsten, ob es erkennbar sei, so abgesondert, dafs man gar nicht sagen könne, es sei abgesondert, dafs ihm gegenüber rathloses Schweigen eintreten müsse (De princ. 6.), oder wie der letztere die Vernunft nicht mehr auf so hoher Stufe erblickt, das Loos des Menschen erbarmungswürdiger findet (Ritt. IV. 670 f.) etc. Uebrigens hat der ebengenannte Geschichtschreiber VI. 460. auf der andern Seite auch auf den verfliefsenden Charakter des Neuplatonism aufmerksam gemacht. Die neuplatonische Schule verwandelte sich, bemerkt er, allmählich von der alten Gelehrsamkeit in sich aufnehmend und von der Verachtung des Weltlichen und dem Vertrauen auf unmittelbare Anschauung Gottes zurückkommend, welche Plotin gelehrt. Die aristotelische Philosophie kam zu Ehren. Schon Porphyrius zog sie in die platonischen Forschungen; noch mehr Syrianus, Proclus. Hierokles fand keinen wesentlichen Widerspruch zwischen Platon und Aristoteles.

Diesen Bemerkungen füge ich hier einige ergänzende Striche über die Hauptgestalten dieser Periode bei.

Ueber Apollonius von Tyana handelte in neuerer Zeit Ch. F. Baur (Apoll. v. T. und Christus, Tüb. 1832). Er repräsentirt jenes Suchen der Weisheit im Oriente, jene Richtung auf's Leben, auf Reinigung des Gottesdienstes, auf Läuterung der geistigen Zustände, indem er z. B. gegen Thieropfer, gegen bloses Gebet mit dem Munde, gegen unangemessene Verehrung der Götter etc. eiferte. Daſs Philostratus ein Gegenbild zu Christus habe aufstellen wollen, ist nur Annahme einiger Theologen. Apollonius soll 3 v. Chr. geboren worden und 96 n. Chr. gestorben sein und mehrere Schriften verfaſst haben (Suidas, Apoll.). Ob er überhaupt und wegen solcher Aeuſserungen wie bei Eusebius (Pr. Ev. IV. 13.) in die Geschichte der Philosophie gehört, könnte wohl bezweifelt werden.

Bei Epiktet erkennt man das Internationale an der Eklektik und an der subjectiven Zerfallenheit und Resignation. Er ist nicht blos Stoiker, sondern auch Freund Platons etc. Nur die Epikuräer, Akademiker und Pyrrhonier hält er fern (Ritt. IV. 208 f.). Die subjective Zerfallenheit spricht sich in vielen Sätzen aus. „Von den Dingen, sagt er (Man. 1.), stehen einige bei uns, einige nicht. Bei uns Meinung, Trieb, Begehren, Verabscheuen und mit Einem Worte unsre Werke; nicht bei uns der Körper, der Besitz, der Ruhm, die Herrschaft und mit Einem Worte, was nicht unser Werk ist.“ Um die letztern (Eltern, Brüder, Kinder, Vaterland) sollen wir uns nicht bekümmern, uns blos als Zuschauer in dieser Welt betrachten, um zur Gemüthsruhe zu kommen. Was nicht bei uns steht, gehört zum Gleichgiltigen. Aber auch noch dieser letzte Anker des Trostes, selbst diese Indifferenz, zerbricht ihm wieder unter der Hand, verwandelt sich in den höchsten Grad des Leidens. „Die Philosophen sagt er (Diss. II. 9. 10.), bemerken treffend, daſs, wenn der Gute das Künftige voraussähe, er auch zur Krankheit, zum Tode, zur Verstümmlung beitrüge, wahrnehmend, daſs dies von der Ordnung des Alls angeordnet ist. Das Ganze ist vollkommener als der Theil, der Staat vollkommener als der Bürger.“ So empfängt er wieder,

sich selbst vernichtend, was er als Unvollkommenes, als Gegenstand der Indifferenz abgewiesen, als Vollkommneres, denn er selbst ist aus der Hand einer höheren Ordnung.

Seine Werke gab Schweighäuser heraus. Dazu kam in neuerer Zeit die Arbeit von Coray (Les quatre livres d' Arrien, intit. diss. d' Epictète, Paris 1827).

Bei Plutarch, welcher von 50 v. Chr. bis um 130 n. Chr. gelebt haben soll, und über den Eichhoff (Ueber die relig. sittl. Weltansicht d. Pl. Elberf. 1833. 4.) und Th. H. Schreiter (Doctrina Plut. theol. et moral. in Illgens Zeitschr. für histor. Theol. B. VI.) nachgesehen werden können, finden wir gleichfalls das Anlehnen an Fremdländisches, besonders Orientalisches, die unproductive Mischung der Lehren, den Drang nach religions-philosophischer Aussöhnung des Gedankens mit dem Positiven in der Religion seines wie fremder Länder (Amat. 12; De Is. et Os. 67. 68), die vorwaltende Neigung für Ethisches, im Gegensatze zur Logik, die zeitgenössische Passivität in seinen Ansichten, daſs die höhere Vernunft die Seele, ohne Laut sie berührend, durch den Gedanken führe, überall das Wort der Dämonen töne (Ritt. IV. S. 509), den Dualismus der Principien des Guten und Bösen, die Abneigung gegen das Körperliche, als das zum Bösen Verleitende (De Is. et Os. 49). Obgleich aber Plutarch als Philosoph seiner Zeit gröſstentheils unterlegen, so gehört er doch unstreitig unter seinen Zeitgenossen unter die Priester des Wissens und der Tugend: „Ich glaube, sagt er in der Schrift über die Isis, daſs die Seligkeit der Gottheit in der Erkenntniſs der Dinge besteht, daſs also das Streben nach Weisheit ein Streben nach Göttlichkeit, eine Verehrung der Gottheit ist, die an Heiligkeit alle Kasteiung und Tempelpflege überragt.“

Dasselbe ist von Galenos (131 bis um 200) zu sagen, welcher sich, wie Plutarch, in allen Schulen umgesehen und gegen diese eklektisch-skeptisch gestellt, ferner die Untersuchungen über das Praktische den rein speculativen vorgezogen hat (De Hipp. et Plat. plac. IX. 7.). Am Anfange der Schrift de method. medendi klagt er, daſs zu seiner Zeit die schönen Künste verachtet, die Erforschung der

Wahrheit vernachlässigt, die Wissenschaft von den Meisten gescheut worden, die nur nach Geld, Staatsämtern, Vergnügen gestrebt und den für unsinnig gehalten hätten, welcher die Weisheit gesucht. Einem wie dem andern verdanken wir eine Fülle des Wissens über das Alterthum. Und der Einfluſs des Plutarch ist auf seine Zeit und auf die Periode des Humanism eben so unermeſslich gewesen, wie der des Galen auf die Araber und auf das christliche Mittelalter.

Eine Ausgabe des Galenos veranstaltete Kühn (Leipz. 1821 f.). Minas fand auf dem Berge Athos eine dialektische Einleitung, in welcher die bekannte vierte Figur erwähnt ist, auf die aber Galen so wenig, als die andern alten Philosophen und Aristoteliker Werth gelegt zu haben scheint. Die Schrift erschien zu Paris 1844. Ein neueres Urtheil über Galen von Fr. Dubois findet man in d. Bulletin der fr. Akademie t. VII. p. 281.

Sextus Empirikus, welcher zu Mitylene geboren worden und am Schlusse des 2ten und in der ersten Hälfte des 3ten Jahrhunderts gefeiert gewesen sein soll, zeigt sich mehr von gelehrter als schöpferischer Seite. Uebrigens erscheint er als Sensualist, wie als Skeptiker nur halb. Er will nur gegen die Beimischung der Dogmatiker auftreten, welche, als philosophische, das Sichere zerstöre. Pyrrh. hyp. III. 151: *ὁσον μεν γαρ επι τῃ συνηθειᾳ και αδοξαστως τι φαμεν και αρυθμιον ειναι τι ακȣομεν. ἡ δε δογματικων περιεργια και τον κατα τȣτȣ κεκινηκε λογον.* Er läſst Kunst und Kenntniſs bestehen, wenn sie nicht die letzten Gründe erforschen wollen (Adv. math. I. 49 sq.). Der Grenzpfahl der Anerkennung ist bei ihm der Nutzen. Die rohe Empirie des Subjects ist sein Stern. Eine neue Ausgabe seiner Werke erschien von Bekker (Berol. 1842) gleichzeitig mit der verbesserten von Fabricius (Lips. 1842).

Zum Schlusse schalte ich Bemerkungen über das Haupt jener Schule ein, welche neuerdings auch in der gelehrten Literatur wieder auftaucht.

V. Dehaut, essai hist. s. la vie et la doctrine d'Ammon. Saccas, Bruxell 1836. 4; Creuzer in seiner Ausgabe der Werke Plotins (Oxon. 1835. III. 4.); Steinhart, Meletemata plotiniana, Hal. 1840; Schulze, de philosophia et moribus Juliani Apost. Sund. 1839. 4; Wiggers, Julian der Abtrünnige in Illgens

Zeitschr. für die histor. Theol. N. F. I. S. 115; Berger, Proclus exposition de sa doctrine, Paris 1840; der deutsche Herausgeber des Proclus (In Platonis Timaeum, Vratisl. 1847), wie Cousin (Ouvres, Bruxell. 1841; t. II. über Olympiodorus; und in der Ausgabe des Proklus, Paris 1820 sq.); Knebel über Maximus Tyrius in der allg. Schulzeit. 1833 Nr. 33 f; Fichte de philos. nov. Plat. orig. Berol. 1818 u. A.

Bei Plotinos, welcher 205 oder 206 geboren wurde und noch 243 am Leben war, ist das Beherrschende die subjective religiöse Empfindung. Daher verwandelt sich bei ihm die Noetik in Mantik, die Physik in Magie, die Ethik in Schauen (I. 2. 1. 6 sq.). Die Energie des Gedankens ist gelöst. Er lehnt sich an die Platoniker, besonders die spätern, wie Numenios, an die Peripatetiker, Stoiker, orientalischen Religionslehren an, aber der Orientalismus schlägt vor. Er sucht sich loszumachen von der ganzen Welt, von der Nation, von der herkömmlichen Tugend, von dem herkömmlichen Wissen, als einem wirklich nicht Befriedigenden und Höchsten. Er isolirt sich mit seinen Empfindungen, treibt die Subjectivität bis zur höchsten Spitze, um damit dem entgegengesetzten orientalischen Aeufsersten, dem Verschwinden in Gott, zu verfallen. Und indem er die Verwerfung alles Anschaulichen und Beziehungsweisen bei den Aussagen von Gott auf die Spitze treibt, langt er bei dem äufsersten Materiellen, der Empfindung an, welche durch Gas und Luft, durch Duft und Speise bestimmt werden kann. Schauen will er, aufgehen, ein Andres werden (VI. 9. 10 sq.). Aber seine Resignation fruchtet wenig. Er gesteht, nur um Gott herum reden zu können (VI. 7. 42.), oder nicht einmal um ihn herum (VI. 8. 8.). Er beseitigt die Erkenntnifs des Obersten durch Beweis, er hebt die Verschiedenheit des Erkennenden und Erkannten auf, nicht wir schauen Gott, Gott schaut sich. Aber er ist arm an Worten, wenn er reden soll. Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört. Man sollte erwarten, dafs Plotinos hier ganz abbreche und das Beziehungslose, Unaussprechliche, nur dem Ekstatischen Geoffenbarte in seiner Unaussprechlichkeit lasse. Aber dem ist nicht so. Er verkündet das Geheimnifs der Schöpfung, der drei Principien,

wie von Gott die Welt-Vernunft, von dieser die Weltseele, von dieser die Aufsenwelt überfliefsen, stellt unsre Einzelnseelen, welche Eins sind in der Einsicht und Wissenschaft und somit unendlich, weil keine durch die andre beschränkt, wie Körper durch Körper (VI. 4. 4.), als durch Ekstase und Aszese zu Läuterndes zwischen die Vernunft und das Sinnliche. Er schreibt endlich auch eine Theodicee. Das Unvollkommene der Welt, sagt er, sei nothwendig, weil das Sinnliche, als niederer Grad der Emanation, als bloser Wiederschein, als Abbild des Höhern, nicht die Vollkommenheit von diesem haben könne, weil, im Ganzen betrachtet, doch Alles gut sei, das Böse nur im Mangel an Besserem, an Gutem bestehe und der Gegensatz, der Streit der Dinge selbst eine gute Quelle habe, insofern die unvollkommenen Dinge, von den vollkommenen ausfliefsend, nach diesen trachteten und daher mehr anstrebten, als sie hätten (II. 9. 4. III. 2. 3 sq.).

Es kann uns nach Allem nicht wundern, wenn der Widerspruchs volle ungleich angesehen worden, oft von Einem. So sagt, um noch einen bedeutenden Punkt zu ergänzen, Ritter (IV. 625): „Plotins Seele ist nicht erfinderisch; man wird keinen neuen Begriff bei ihm nachweisen können.“ Aber an zwei andern Stellen räumt er wiederum dem Plotin Eigenthümliches ein. „Es ist, sagt er S. 581, einer der bedeutenden Züge, durch welchen Plotinos nicht allein vom Platon, sondern fast vom ganzen griechischen Alterthum, seitdem dasselbe zu einem klaren Bewufstsein seiner Bestrebungen gekommen war, sich absondert, dafs er von dem Begriffe des Unendlichen, vor dem sogar Philon sich scheute, das Beste aussagt und nicht zugiebt, dafs Gott in sich selbst seine Grenze, sein Mafs und seine Bestimmung habe, denn dadurch würde er nur der Zweiheit anheimfallen (V. 5. 11; 6. 18; 9. 6.).“ Und S. 618 bemerkt der Geschichtschreiber: „Bald ruft Plotinos aus: alle diese Dinge sind Scheinbilder und nichts Wahres (II. 6. 1.); bald sagt er: Alles ist hier, was dort (V. 9. 13.). Dieser Widerspruch treibt seine Wurzeln bis in die allgemeinsten Begriffe hinein und spricht sich in diesen als der Grund der Emanationslehre aus, welche es darauf anlegt, einem jeden Ausflusse ein Bestehen für sich anzueignen, ihn aber zugleich als ein Nichtiges für das Höhere, für das Ausfliefsende zu begreifen. Nach dem einen Ende ergiebt sich daraus, dafs die Materie ein völliges Nichts ist, nicht

für ein anderes Niederes, weil sie das Letzte, nicht für ein anderes Höheres, weil für dies sein Niederes überhaupt nicht, zuletzt auch nicht für sich, weil sie nur Grenze. Man kann diese Ansicht von der Nichtigkeit der Materie als einen bedeutenden Fortschritt ansehen, welchen Plotinos in der Richtung der griechisch-orientalischen Philosophie machte, indem diese wohl damit enden mufste einzusehen, dafs der alleinigen Wahrheit des Uebersinnlichen keine Wahrheit des Sinnlichen gegenüber stehen könne."

Wirth (Die speculative Idee Gottes, Stuttg. 1845, S. 245; Fichte's Zeitschrift Jahrg. 1846, S. 105) sieht in dem Neuplatonism gleichfalls Fortschritt. „Es sei auffallend, bemerkt er an der letzten Stelle, dafs Fischer Hegel'n zugestehen möge, dafs der Neuplatonism Pantheism mit einer negativ idealistischen Richtung gewesen sei. Er habe (Idee Gottes a. a. O.) auf's Bestimmteste das theistische Grundprincip des Neuplatonism namentlich aus dem Commentar des Proklus zum platonischen Parmenides (Ed. Cousin V. 12 sq.) dargethan und den Ausspruch citirt: *και γαρ ατοπον, ἡμας μεν γινωσκειν το παν και τας αιτιας των γινομενων, αυτο δε το ποιεν αγνοειν και ἑαυτο και τα ποιεμενα παρ' αυτε.* Das Wahre sei, dafs der Neuplatonism, wie jede ächte Philosophie, jenseits der Antithese des Theism und Pantheism, wie sie ein abgezogenes Wissen statuirt, stehe, und das Absolute als die reine Einheit des Unendlichen und Endlichen bestimme, welche in sich auf ewige Weise Leben, Seele und Geist ist. Hierin sei der Neuplatonism nichts als die begriffliche Ausbildung der Lehre Platons, welche gleichfalls nicht einseitig als Theism bezeichnet werden könne, vielmehr Gott als Geist bestimme, der vermittelst der Weltseele seine Ideen in der Materie verwirkliche und dadurch mit der Welt eben so ein organisches Ganzes bilde, wie der Geist des Menschen mit seinem Leibe, mit welchem er durch die Seele zusammengeschlossen sei (Phileb. 30. Timaeus)."

So viel ist in der Geschichte der Philosophie unzweifelhaft, dafs die Wirkung des Neuplatonism nicht nur im Alterthume, sondern auch bei der italienischen Regeneration und in der jüngsten deutschen Philosophie eine sehr grofse gewesen. Hier sei im Voraus an Giordano Bruno, an den Einflufs auf die deutsch-symbolische Schule erinnert.

XIV.

Erste Periode der christlich-internationalen Philosophie.

Die christliche Philosophie fand bei ihrem Auftreten den Boden vielfach gelockert. Die Physik der christlichen Philosophie hatte sich auf Hypothesen gestützt, von welchen schon damals mehrere als unhaltbar erfunden wurden; die Ethik auf politische Institutionen, welche verfallen waren und noch mehr verfielen. Das bunte Gewühl verschiedner Schulen erleichterte die Ueberwindung um so mehr, als keine die Kraft der Stifter, die meisten nicht einmal die Einsicht und das Verständnifs des Klassischen hatten. Die Verbindung zwischen Gott und der Welt, der Zielpunkt philosophischer wie menschlicher Sehnsucht, schien mangelhaft hergestellt zu sein. Aristoteles gab keine jener Zeit genügende Antwort auf die Fragen, wie wir uns dem Unbewegten und Bewegenden, Gott, nähern könnten, warum neben dem reinen Wirklichen die unvollkommne Welt besteht. (Ritt. IV. 697.) Zwar hatten die Stoiker Gott in die Welt verlegt, diese mit dem Logos erfüllt. Aber diese Lehre mufste bei der Beschaffenheit der Welt etwas Abstofsendes haben, wenn auch nicht die stoische Vergänglichkeit des Menschen und der Welten dazu gekommen wären. Die orientalische, im Gegensatze zur hellenischen Lehre stehende Ruhe des Göttlichen, seine Unbefangenheit durch die Welt konnte als Gegensatz zur Stoa wohl anregen, aber noch weniger befriedigen. Gott, zu dem man doch wollte, stand so fern, dafs nur Mittelglieder und überweltliche Emanationen ihn mit dieser in Verbindung setzten. So herrschte denn für jene schwächliche Zeit Rathlosigkeit, als die Christen ein Geschehenes, eine Geschichte, als den festen Punkt, als den Fels im Meere der Meinungen hinstellten und an Ueberwindung des Welt-Skeptizism giengen. Und wer die Geschichte Christi nicht glaubte, der konnte dem Glauben der Blutzeugen glauben. Der Sieg des Christenthums ist der Sieg der Idee der Geschichte über die Speculation, d. h. des Products über den Factor, was in der Weltgeschichte im Kleinen wie im Grofsen sich zu wiederholen

pflegt und bei Abschätzung des Werthes beider als naturgemäſs erscheinen muſs.

Ist aber die Grundidee des Christenthums die Geschichte, so ist damit auch die Hauptaufgabe der christlichen Philosophie bezeichnet. Zuvörderst galt es, die zeitliche Geschichte des Christenthums zeitlich festzustellen, um sich an das spezifisch Eigenthümliche sicher anlehnen zu können. Hiezu wurde der Begriff der Tradition ausgebildet, z. B. von Irenäus (Adv. haeret. III. 2 sq) schon sehr bestimmt. Der Bemerkung, daſs auch Neues, also nicht Geschehenes zum Vorscheine komme, setzte man mit Basilius die Unterscheidung von Dogma und Kerygma, die Bemerkung, daſs bereits Vorhandenes nur entwickelt werde; den Versuchen, Geschichte zu machen, aber den Präscriptionsbeweis Tertullians entgegen, welcher sich in den Satz von Vincentius Lerinensis verlief, daſs katholisch sei, was immer überall und von Allen geglaubt worden. Es galt aber die Idee der Geschichte nicht blos als zeitliche, sondern auch als vorzeitliche hinzustellen, das Christenthum vorgeschichtlich, d. h. ewig zu machen, dem groſsen Dogma der steten Gegenwart das der Vergangenheit beizufügen, wenn man diese ungewöhnlichen und nur das Hervorstechende bezeichnenden Ausdrücke gebrauchen darf. Dies konnte nur durch Aufsuchung der Anlehnungspunkte in den dem Christenthume vorausgehenden Erscheinungen geschehen. Zunächst lag das Judenthum, welches als altes Testament die directe und offenbare Verlängerung rückwärts sein sollte. Baur äuſsert, bei Origenes erscheine Christus wie ein allegorischer Interpret des A. T. Man knüpfte hier an die Messias-Idee der Bibel und an die jüdisch-alexandrinische Logosidee an. Aber auch die Verlängerung des Christenthums in's Heidenthum zurück wurde durch die Logos-Idee bewerkstelligt. Schon Justinus, der Blutzeuge, glaubt, daſs Christus als Logos auch in den Heiden thätig gewesen, daſs sie das *σπερμα τȣ λογȣ* den *σπερματικος λογος*, einen Theil des Logos, wenn auch nicht den ganzen Logos gehabt (Just. opp. Paris 1615. Apol. I. 48 sq. Apol. II. p. 81 sq.) Und Klemens (Str. I. 298) sagt: *ὅτως ȣν ἡ τε βαρβαρος ἡ τε Ἑλληνικη φιλοσοφια την αἰδιον αληθειαν σπα-*

ϱαγμον τινα ϰ της Διονυσϰ μυϑολογιας, της δε τϰ λογϰ τϰ οντος αει ϑεολογιας πεποιηται· ὁ δε τα διηγημενα συνϑεις αυϑις και ἑνοποιησας τελειον τον λογον εν ισϑ' ὁτι κατοψεται την αληϑειαν. So trat die Trinitätslehre als Geschichte heraus, als Mittelpunkt der Geschichtsidee. Fragte das Dogma der Gegenwart nach der Qualität Gottes für uns, so fragte das Dogma der Vergangenheit nach der Qualität vor uns und endlich ein drittes damit genau zusammenhängendes nach der Qualität nach uns. Denn mit dieser vorchristlichen Thätigkeit Christi, mit der Gliederung in altes und neues Testament, mit der Grundidee der Geschichte war auch natürlich der Begriff der Erziehung, das grofse Dogma der Zukunft, gesetzt, welches in steigender Weise bei Theophilus (Ritt. V. 326), Irenäus (eb. 353), Tertullian (eb. 406), Klemens v. Al. (eb. 452), Origenes (eb. 541), Augustinus (Ritt. VI. 395) heraustritt. Der Zweck der Geschichte bestand, wie Athanasius sagt, den verlornen Logos wieder zu finden; das Unvollkommene des A. T. vollkommen zu machen, nach der Ansicht des Eusebius; das Reich der Gnade vorzubereiten, die Fülle der Zeiten nach dem Rathschlusse Gottes einzuführen, nach Augustinus. Im speculativsten Punkte der christlichen Philosophie, in der Trinitätslehre, hat stets das Historische vorgeschlagen. Entspricht die erste Person der unwandelbaren, vorzeitlichen und vorräumlichen, in die Welt nicht eingehenden, überschwänglichen, unbegreiflichen, absoluten Ursache und Grund-Einheit, so entspricht die zweite dem den Weltanfang Gründenden, Demiurgischen, in die Welt Eingehenden, die dritte der Zukunft der Welt wie des Menschen und Allem, was mit der Zukunft zusammenhängt, der Prophetie, der Vollendung der Dinge, der höchsten Stufe, wozu der Mensch hier und dort gelangt. Maximus ist der Ansicht, dafs Gott als Vater der Grund alles Seins, als Sohn Schöpfer, als heil. Geist Vollender sei (Ritter VI. 542). Die Lehre des Gregorius von Nyssa und Gregorius von Nazianz über die Vollendung der Dinge (zu der auch das Böse gelange, weil Gottes Wille, die vernünftigen Wesen zu Gefäfsen des Guten zu machen, nicht eitel sein könne) ist mit der Lehre vom heil. Geiste verknüpft (eb. S. 144). Gregor von Na-

zianz nennt den Vater die Ursache, den Sohn den Demiurg, den Geist den Vollender. Gregor von Nyssa vergleicht den Vater mit der Quelle, den Sohn mit der ενεργεια, den Geist mit der vollendeten δυναμις (eb. S. 93). Athanasius sagt, unter Voraustritt des Klemens v. Alex. (Paedag. lib. III. cap. ult.), Gott sei als Vater über allen, als Sohn durch alle, als Geist in allen Dingen (eb. S. 62). Nach Origenes theilt uns Gott im jenseitigen vollkommenen, also künftigen Zustande, den heil. Geist nicht stückweise, sondern ganz mit (Ritter V. S. 557). Derselben Ansicht ist Klemens (eb. S. 462). Irenäus läſst die Erziehung nach dem Sohne von dem Geiste weiterführen (eb. S. 358) etc. Es war dabei sehr natürlich, daſs die Person der Zukunft nur nach den andern zwei sicher und fest gezeichnet wurde. Justinus (Apol. maj. p. 56 sq.) nimmt den heil. Geist als ταξις; Tertullian als gradus tertius trinitatis (Adv. Prax. c. 4.), Origenes ordnet den Geist unter (Comment. in Genes. a. A.; In Joh. II. c. 6.) und bringt ihn noch nicht in die genaue Verbindung mit der Vollendung der Dinge, wie Gregor von Nyssa; die Arianer faſsten den heil. Geist als erstes Geschöpf des Vaters durch den Sohn; Macedonius läugnete die Homousie des Geistes etc.

Es erhellt, um auf einen andern hier anzudeutenden Punkt überzugehen, schon aus dem Gesagten, daſs der Wachsthum und die Entwicklung der christlichen Grundidee nicht in exclusiver Weise möglich war.

Ueber den Einfluſs der antiken Philosophie und des Orientalismus auf das Christliche ist heftig gestritten worden. Einen Mittelweg schlägt Hagenbach ein, indem er das Ueberweltliche des Christenthums zu retten sucht. „So wenig, sagt er (Dogmeng. I. 34.), das Christenthum nach seiner Eigenthümlichkeit begriffen wird, wenn man es nur als eine neue Philosophie und nicht vielmehr als thatsächliche Offenbarung des Heils faſst, so wenig darf verkannt werden, daſs es in seinen Denkformen an Vorhandenes sich anschloſs, dieses aber mit seinem neuen belebenden Geiste durchdrang und es in sein Eigenthum verwandelte. Dies gilt namentlich von der alexandrinischen Bildung, welche am Vollständigsten durch Philo repräsentirt wird, und welche in einigen der neutestamentlichen Schriften, namentlich in der

Logos-

Logoslehre, wenn auch nur in den allgemeinsten Umrissen, zu Tage tritt, später aber auf die christliche Speculation einen entschiedenen Einfluſs übte."

Man kann hierüber nachlesen: Bohlen, das alte Indien, Königsb. 1830, S. 201; Ritter, über die Emanationslehre im Uebergang aus der alterthüml. in d. christl. Denkweise, Gött. 1847; Stuhr, die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients, Berl. I. Th. der Religionsform. S. 99; Bäumlein, Versuch die Bedeutung des joh. Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln, Tüb. 1828; Ackermann, das Christliche in Plato und in der platonischen Philosophie; Ch. F. Baur, Sokrates und Christus, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1837.

Der Einfluſs der griechischen Philosophie auf das Christenthum ist um so weniger zu bezweifeln, als wir wissen, daſs viele Lehrer und Schriftsteller der Christen theils die Philosophie vor ihrer Bekehrung gelehrt, theils philosophische Erziehung genossen. Justinus sagt, daſs ihm die Philosophie den Weg zur christlichen Religion bereitet; Athenagoras trug noch nach der Bekehrung den Philosophenmantel; Irenäus war unermüdeter philosophischer Eklektiker; Pantänus, der Lehrer des Clemens v. Alex., war Stoiker; dem Clemens von Alexandria sagte Hieronymus nach, daſs er mitten aus der Philosophie herausspreche; dem Origenes, daſs er in den Schriften des Platon, Aristoteles und aller Philosophen gepraſst; Basilius der Groſse hörte den Libanios; Gregor von Nazianz studirte zu Alexandria und Athen die Philosophie; Synesios war ein Schüler der Hypatia etc. Man hat unter den Vätern solche unterschieden, welche die platonische und neuplatonische Philosophie vorgezogen, wie Justinus, Irenäus, Eusebius, dann solche, welche den Aristoteles vorzogen, wie Johannes von Damascus, endlich Eklektiker, wie Justinus, Clemens v. Alex., Gregorius Thaumaturgus, Lactantius etc. „Philosophie, sagt Clemens (Strom. l. I. p. 338. ed. Pott.), nenne ich nicht die stoische, oder platonische, oder epikuräische und aristotelische, sondern alle probehaltigen Aussprüche dieser Schulen, welche Gerechtigkeit mit frommer Weisheit lehren." Philosophie haben die Väter getrieben, wie an den Schriften eines Tertullian (Apologeticus, ed. Ritter, Eberfeld 1827;

Gersdorf, Bibliotheca patrist. Lips. 1839. IV.), eines Arnobius (Adversus Gentes, ed. Hildebrand, Hal. 1845, ed. Oehler, Lips. 1846; Uebersetz. v. Besnard, Landsh. 1842), Lactantius (Institutionum divinar. lib. VII, ed. Fritzsche, Lips. 1842 sq.) u. A. erhellt. Einige haben selbst mehr speziell philosophische Probleme gewählt, so Gregorius von Nyssa (De anima, opera ed. Morelli t. III.), Augustinus (De immortalitate animae; De animae quantitate; De anima et ejus origine; De origine epist. ad Hieronymum, opp. ed. Maurin t. I. X. II; De utilitate credendi, ib. t. VIII; De magistro; Lib. III contra Academicos; De vita beata; De origine; Soliloquia, ib. t. I.), der vielen religions-philosophischen Schriften hier nicht zu gedenken. Bis in's späteste Mittelalter hat man besonders den Platon als Quelle und Beispiel, wie weit die Philosophie führen könne, bewundert. So sagt Otto von Freising, der Verehrer Gilberts, in seiner Chronik II. 8: Unde non inconvenienter arbitrati sunt, qui eum (Platonem) cum caeteris philosophis naturali ingenio per visibilia mundi invisibilia cromprehendisse dixerunt. Omnia enim, quae de divina natura humana ratione investigari possunt, invenerunt, exceptis his, in quibus summa salus consistit, quae per gratiam Jesu Chr. a mansuetis corde cognoscuntur. Unde Augustinus, „*in principio erat verbum*" et omnia quae in profundissimo sermone Evangelista prosequitur usque ad illum locum, ubi de mysterio incarnationis agere incipit, in Platone se invenisse dicit. Man kann sich aus dem Gesagten alle die wiederholten Empfehlungen der Philosophie bei den Vätern Justinus (Dialog. cum Tryphone p. 106 sq. ed. Marani), Clemens v. Alexandr. (Strom. p. 592 sq.), Basilius (Diss. quomodo adolescentes possint ex gentilum libris fructum capere. Opp. ed. Paris 1721 t. II. p. 173 sq.), Augustinus (De civit. dei II. 40.) erklären. Und man wird bei ihnen leicht eine Menge rein philosophischer Probleme angeregt finden. Ich erinnere z. B., bevor ich zum Speziellen übergehe, an die Sätze des Augustinus (De trin. X. 1—3) über das Erkenntnißproblem: Qui scire amat incognita non ipsa incognita, sed ipsum scire amat. Quod nisi habere cognitum, neque scire se quisquam posset fidenter dicere, neque nescire.

Der Charakter der ersten Periode ist der der Individuation. Es handelt sich in ihr hauptsächlich um die feste Gestaltung eines für sich seienden geistigen Organism, und zwar zuerst im Gefühle und in der ihm entsprechenden Polemik, wie Assimilirung, nicht im Geiste. Denn wir besitzen aus dieser Periode kein umfassendes und vollkommen gegliedertes System. Mit steigender Kraft wird das Wesentliche, die Abwehr des Unwesentlichen, die Tilgung des Schwankenden und Mannigfaltigen, der sensus communis, hier bald als Präscriptions-Beweis, bald als andres Moment gefaſst, angestrebt. Dies erhellt schon an der Gestaltung des Begriffes des Glaubens.

„Erst wurde er, bemerkt Ritter (VI. 616), zu weit gefaſst, indem man zuvörderst nur die Nothwendigkeit des Glaubens darzuthun suchte und dafür Beweise beibrachte, welche mit dem religiösen Glauben, auf welchen es ankam, gar nichts zu thun hatten, wie die Ueberzeugung von der Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmungen, der Auſsenwelt und der wissenschaftlichen Grundsätze. Bei Origenes reinigte sich dieser Begriff schon und gründete sich ausschlieſslicher auf das Vertrauen zu Gott und zu seinen Anstalten zur Erziehung und Beseligung der Menschen. Und mit den Streitigkeiten über den heiligen Geist und seine Wirkungen in der Kirche bildete sich dieser Begriff des christlichen Glaubens immer bestimmter aus und gestaltete sich zuletzt beim Augustinus zu der festen Ueberzeugung, daſs wir nur in der gläubigen Hingabe an das göttliche Ansehen, in der Liebe Gottes und in der Gemeinschaft der Kirche die Erkenntniſs der Wahrheit gewinnen könnten. Damit aber war auch der Wendepunkt gekommen, wo dieser Begriff eine zu enge Fassung annahm etc." Die Individuation selbst muſste sich nothwendig gegen die verallgemeinernden Erscheinungen, die klassisch-hellenische, die jüdisch-alexandrinische Philosophie und die verallgemeinernden Secten kehren. Und dies geschieht denn auch in einem Grade, daſs ein Origenes, wegen der frühern Weite seiner Ansichten, der Verdammung nicht blos von der ungelehrten Seite, sondern auch der Anfeindung von der zweiten gelehrten antiochenischen Schule nicht entgehen kann, und Augustinus die Ausbildung des Dogmas der Vergangenheit bis auf's Aeuſserste verkümmerte. Unter den hiezu beitragenden Secten stehen die Gnostiker und die Arianer oben an.

Während Rixner nur im Allgemeinen von einer Familie der Gnostiker redet, hat man in neuerer Zeit genauer zu scheiden und zu charakterisiren versucht. Baur unterscheidet drei Hauptformen (Dogmengesch. S. 64).

Erste Hauptform. Das Christenthum ist die absolute Religion, aber zwischen Christenthum, Judenthum und Heidenthum ist kein absoluter Gegensatz, sondern sie verhalten sich wie Stufen einer zusammenhängenden Entwicklungsreihe zu einander. Dieser Form gehören die meisten und ältesten gnostischen Systeme an, die Systeme des Basilides und Valentinus und der zahlreichen Schüler des Letztern, der Ophiten und der zu ihnen gehörenden Nebensecten, des Saturninus und Bardesanes. Dafs sie eine bald gröfsere, bald kleinere Aeonenreihe annehmen, das Verhältnifs der Materie und des Demiurg zu dem höchsten Gott so oder anders bestimmen, über Christus mehr oder minder doketisch denken, macht, da Dualismus und Doketismus zum gemeinsamen Charakter aller dieser Systeme gehören, keinen wesentlichen Unterschied; die Hauptsache ist, dafs alle diese Gnostiker schon in der vorchristlichen Periode, sowohl in der heidnischen als der jüdischen Welt eine vielfache Einleitung und Vorbereitung des Christenthums annehmen; ganz nach der Weise der alexandrinischen Religionsphilosophie. Das Christenthum ist ihnen die Entwicklung der absoluten Religion aus den schon in der vorchristlichen Welt vorhandenen geistigen Elementen. Das ausgebildetste und geistigste der Systeme dieser Form ist das valentinianische und der Hauptpunkt, um welchen sich in demselben die ganze Entwicklung bewegt, sind die Leiden der Achamoth oder der Sophia. Die kosmogonische Frage, wie Alles geworden, wie aus dem Absoluten eine endliche Welt entstanden ist, steht in diesem Systeme voran.

Zweite Hauptform. Das Christenthum ist die absolute Religion, aber zwischen dem Christenthum auf der einen und dem Judenthum und Heidenthum auf der andern Seite ist kein vermittelnder Uebergang, sondern nur ein absoluter Gegensatz. Marcion's System ist es allein, das diese Form der Gnosis repräsentirt, es ist aber eben defswegen nur um so merkwürdiger. Es hat vor Allem eine streng altjüdische Tendenz; aber in denselben schroffen Gegensatz wie zum Judenthum setzte es sich auch zum Heidenthum. Das Vorchristliche steht in der Ansicht Marcion's so tief unter dem Christlichen, dafs es den Namen der Religion gar nicht verdient; das Eine steht völlig unvermittelt neben dem Andern; wenn auch Judenthum und

Heidenthum die nothwendige Voraussetzung des Christenthums sind, so wäre es doch nicht die absolute Religion, wenn nicht zwischen ihm und allem Vorchristlichen, oder zwischen dem unbekannten erst durch Christus geoffenbarten Gott und dem Demiurg, als dem Gott der Natur und des Gesetzes, ein absoluter Unterschied wäre. Marcions System ist der reinste Dualism, aber er hat nicht sowohl metaphysische als ethische Bedeutung. Auch dies unterscheidet hauptsächlich diese zweite Form von der ersten. Marcion's System bewegt sich zwar gleichfalls in dem gnostischen Gegensatze der beiden Principien, Geist und Materie, aber diese metaphysische Grundlage dient nur dazu, das eigentliche System auf sie zu bauen, mit seinem das sittliche Bewufstsein betreffenden Gegensatze zwischen Gesetz und Evangelium, Gerechtigkeit und Güte. Es ist so überhaupt der Standpunkt des Bewufstseins, auf welchen Marcion sich stellt. Schroff und unvermittelt ist Alles in der Welt- und Religionsgeschichte, nicht sowohl weil es an sich an einem objectiven Zusammenhange fehlt, als vielmehr nur darum, weil man sich vom Standpupkte des christlichen Bewufstseins aus keiner Vermittlung bewufst sein kann.

Dritte Hauptform. Das Christenthum ist die absolute Religion, aber nur in seiner Idendität mit dem Judenthum auf der einen und dem Heidenthum auf der andern Seite, ist eben defswegen ein absoluter Gegensatz. Diese Form der Gnosis stellt sich uns in dem System der pseudoclementinischen Homilien dar, das mit seinem eigenthümlichen Charakter nicht nur von selbst in die Reihe dieser Momente sich einfügt, sondern auch unstreitig alle Elemente eines gnostischen Systems enthält. Aecht gnostisch ist in ihm Alles an das Gesetz des Gegensatzes gebunden und die ganze Entwicklung der Menschheit in den Gegensatz eines männlichen und weiblichen Princips, einer wahren und falschen Prophetie, des monotheïstischen Judenthums und des polytheistischen oder dämonischen Heidenthums, oder in letzter Beziehung in den Gegensatz der Vernunft und der Sinnlichkeit hineingestellt, weil die an sich seiende Wahrheit, wie hier klar ausgesprochen ist, nur durch Gegensätze und ihre Vermittlung erkannt werden kann (der Kanon der Zyzygie). Nur modificirt sich hier Alles nach dem streng monotheistischen Charakter des Systems. Die Materie und das Princip der demiurgischen Thätigkeit kann nicht aufser Gott, sondern nur in Gott sein und das Christenthum tritt nicht erst in einem bestimmten Zeitpunkte hervor, sondern es hat mit der Welt- und Menschengeschichte selbst seinen Anfang genommen. Christus

ist so alt wie Moses und Adam, er ist der wiedererschienene Adam selbst. Hat die erste Form der Gnosis vorzugsweise einen metaphysisch-kosmogonischen, die zweite einen subjectiv-ethischen Charakter, so kann der Charakter dieser dritten Form als der objectiv-ethische bezeichnet werden, sofern sie sich ganz in die Objectivität der mit den Patriarchen des A. T. beginnenden Geschichte der Menschheit hinstellt."

An das Dasein der Gnostiker wie ihrer Voraussetzungen und theilweise an deren Lehrsätze knüpfte die alexandrinische Schule an, zu deren Lehrgebäude Clemens die Fundamente, Origenes den Ausbau gaben, der Letztere wesentlich auf platonischem Boden stehend. Beide erkennen die *γνωσις* an als eine höhere Stufe und Clemens vergleicht den Gnostiker mit dem Erwachsenen, der Furcht des A. T. Entwachsenen, auf einer höheren Stufe der göttlichen Erziehung Stehenden, (Paedag. I. p. 111. Strom. VI. p. 663). Die Rechtfertigung des Wissens muſs ihren letzten Grund darin haben, daſs sie eine Ausstrahlung des Logos ist. Zugleich werden aber auch bei ihnen alle übrigen Probleme aufgenommen, soweit die Anregung in der Zeit lag, und werden so weit spezifisch christlich beantwortet, als es das Bewuſstsein erlaubte. Denn in der Zeit lag z. B. jene Anregung durch den Manichäism noch nicht, unter deren Herrschaft Augustinus, im Kampfe mit einem vielleicht verständig nüchternen, in gewisser Beziehung also überlegenen Gegner, seine subjective und darum bis auf den heutigen Tag allen Subjectiven so wohlgefällige Ansicht über das Böse und die Gnade geltend machte, und so jenen herben Gegensatz, jenen Dualism, hervorrief, der eine böse Erbschaft geworden ist. Die christliche Welt war durch die arianischen Kämpfe noch nicht erschüttert, welche so stark auf die antiochenische Schule und alle gröſsern Kirchenlehrer gewirkt.

Es wäre über die einzelnen Gestalten Vieles zur Ergänzung noch zu sagen. Hier muſs aber wegen Beschränkung des Raumes Einiges über eine der wichtigsten genügen.

Origines ist, nach dem einstimmigen Urtheile Aller, der Erste, welcher ein Gebäude der Lehre versuchte (Redepenning II. S. 273 f.), wozu besonders die Katechesen des Cle-

mens u. A. vorbereitet und genöthigt hatten. Und er thut dies mit dem vollen Bewufstsein, denn er weist darauf hin, dafs sich die Apostel an's Nothwendige, oft ohne Beweis, gehalten. Die Lehren selber entstanden ihm durch eine vom Irdischen und Sinnlichen zum Uebersinnlichen und Ewigen aufsteigende Betrachtung. Dies beweist die ganze Beschaffenheit des Systems. Die Ausgangspunkte der Dogmenbildung darin liegen immer in der Mitte des Umkreises, von dem es begrenzt wird und hier, in den eigentlichen Grundlagen der Untersuchung, ist vollkommene Uebereinstimmung: wo aber die Folgesätze am weitesten auseinandergehen, um das transcendente Gebiet zu erreichen, da sind die schwächsten Stellen dieses Systems. Von der Erkenntnifs der Werke Gottes, vor Allem von dem edelsten darunter, der geistigen, menschlichen Natur, schreitet Origenes bei der Bildung der Lehren zur Erkenntnifs des Schöpfers fort (c. Cels. VII. 728). Aber einen andern Weg nimmt die wissenschaftliche Zusammenordnung der in jener Weise gewonnenen Lehren. Ist man, aufsteigend von dem Niederen, zu dem Höheren hingelangt, hat man es gefunden, erkannt, so wird die Darlegung, von diesem Ursprünglicheren Oberen ausgehend, zu dem Niederen heruntersteigen (In Joan. X. 178.). Hiebei sollte die Glaubensregel leiten. Diese stellte die Lehre von der heiligen Schrift an den Schlufs, unter den Artikel vom heil. Geiste. Auf diese Weise trat für Origenes sogleich die Lehre von Gott, dem ewigen Urgrunde alles Daseins, an die Spitze, als Ausgangspunkt einer Darstellung, in welcher die Erkenntnifs des Wesens und der Wesensentfaltungen Gottes zu dem Entstehen dessen, was in der Welt das Ewige ist, der geschaffenen Geister, deren Fall erst den Ursprung der gröberen Körperwelt herbeiführt, hinüberleitet. Ohne Mühe liefs sich dieser Stoff um die kirchlichen Lehren vom Vater, Sohne und Geiste, von der Schöpfung, den Engeln und dem Sündenfalle zusammenordnen. Dies Alles enthält bei Origenes das erste Buch der Grundlehren. Hierauf betreten wir im zweiten Buche die Welt, wie sie jetzt ist, sehen sie entstehen in der Zeit aus einem vorweltlichen, obschon nicht urewigen Stoffe, um in demselben ihr wandelbares Dasein bis

zur Wiedererhebung und Befreiung der Geister fortzuführen. In diese Welt tritt der Sohn Gottes ein, gesendet vom Gott des Alten Testaments, welcher kein andrer als der Vater Christi ist; wir hören von der Menschwerdung des Sohnes, von dem h. Geiste, wie er von ihm ausgeht in die Gemüther, von dem Seelischen im Menschen, im Unterschiede von dem, was in ihm reiner Geist ist, von der Läuterung und Wiedererhebung des Seelischen durch Gericht und Strafen und von der ewigen Seligkeit. Vermittelst der Freiheit, die dem Geiste unverlierbar eigen ist, ringt er sich hinauf, im Kampf mit den bösen Mächten der Geisterwelt und den innern Versuchungen, unterstützt durch Christus, die Gnadenmittel. Diese Freiheit und das Freiwerden des Menschen zeigt das dritte Buch. Das vierte Buch bespricht die Offenbarung in der h. Schrift.

Beim näheren Eingehen auf das System des Origenes scheint es passend, zuerst Einiges über die Stellung zur Philosophie und zum Wissen vorauszuschicken. Die Weisheit ist eine doppelte: eine weltliche und eine göttliche (c. Cels. VI. 639). Die erste zerfällt in die Weisheit dieser Welt, welche in den encyklischen Disciplinen enthalten ist, und in die Weisheit der Fürsten, welche in den Geheimlehren der Aegypter, Chaldäer, Juden und in der hellenischen Speculation zu finden ist (Redep. I. 327 f.). Die innere Verwandtschaft der Philosophie mit dem Christenthum besteht darin, dafs beiden die allgemeinen Ideen (c. Cels. I. 323. III. 473), vor Allem die Ideen Gottes und des Sittlichrechten zu Grunde liegen. Sie sind nicht Erfindung und Abstraction, sondern Offenbarung und göttliches Licht aus der Gnade (ib. VII. 726). Unser Wissen ist darum Erinnerung (De orat. p. 237). Gott hat die Grundwahrheiten mit seinem Finger in's Herz geschrieben (c. Cels. I. 323) Die Ausstattung mit den Ideen und die Hilfleistung bei der Entwicklung ihres Inhaltes durch die menschliche Geistesthätigkeit verdankt man dem Logos (ib. VII. 726. Redep. I. 333). Das Reich des Logos begann nicht erst mit dem Christenthume. Er gewährte den Menschen schon in frühester Zeit manche heilsame Kenntnisse. „Und viele Philosophen, sagt Origenes, lehren, dafs ein Gott sei, der Alles

erschaffen habe. Einige fügen hinzu, daſs Gott Alles durch sein Wort gemacht habe, und daſs es eben dieses Wort sei, wodurch er Alles regiere. Und darin stimmen sie nicht nur mit dem Gesetz (dem A. T.) überein, sondern auch mit den Evangelien. Die sogenannte ethische und physische Philosophie lehrt fast durchgängig dasselbe, was unsre Lehre enthält (Hom. in Gen. XIV. 98).“ Als Bedingung der Erkenntniſs betrachtet Origenes die sittliche Heiligung (Redep. I. 332). Da die Unwissenheit den Irrthum im Gefolge hat, so soll der Glaube des Christen zu einem Wissen werden (c. Cels. I. 494). Der Inhalt des Glaubens fordert selbst dazu auf, indem die Schrift Dunkles enthält (ib. III. 477). Endlich ist das Christenthum, als Offenbarung der höchsten Vernunft, vernunftgemäſs, kann erwiesen (ib. I. 320) und systematisch dargestellt werden (De Princ. I. 95). Die wissenschaftliche Einsicht nennt Origenes σοφια (ib. VI. 639; Sel. in Ps. p. 568) und setzt sie über die γνωσις (Redep. I. 335). Indessen hat das Wissen seine Schranke, weil kein geschaffener Geist an's Ende kommt (De princ. IV. 365). Es wird uns auf Erden nicht die ganze Wahrheit kund, denn Niemand ist ganz von Sünden rein (Homil. in Num. XXV. 369) und der Logos selbst erschien auf Erden verhüllt, wird also auf Erden nicht so wie im Himmel erkannt (Redep. I. 345 f.).

Gott faſst Origenes als Geist auf, (der durch seine Offenbarung zu sich selbst zurückkehrt? Fischer p. 16), behauptet aber, daſs er nicht ohne Maſs und Grenze sei, weil er sich als Unendliches selbst nicht würde fassen können (In Matth. XIII. 569. Redep. II. S. 290). Die Nothwendigkeit der Offenbarung gründet er darauf, daſs der Vater ohne Sohn, der Herr ohne Besitz und Knecht, der Allmächtige ohne etwas, worüber er herrscht, nicht gedacht werden könnten (De princ. I. 2. 10. p. 3. p. 116.). Als Ursache zur Schöpfung erscheint ihm Gott, da Gott nur seinetwegen habe schaffen können, da er im Anfange ohne das gewesen, was er schaffen wollte (ib. II. 9. 6.). Die Ewigkeit der Schöpfung hält er darum fest, weil die Annahmen widersinnig und gottlos seien, daſs Gott entweder die Weisheit nicht habe zeugen können, ehe er sie gezeugt, oder es ver-

mocht aber nicht gewollt (ib. I. 22 seq.). Zur Verdeutlichung der Zeugung des λογος braucht er Gleichnisse: den Ausgang des Strahls von der Sonne, ferner des Willens aus dem Geiste etc. Er sagt in Joh. XIII. 36: ὥστε ειναι το θελημα τȣ θεȣ εν τῳ θεληματι τȣ υἱȣ απαραλλακτον τȣ θεληματος τȣ πατρος εις το μηκετι ειναι δυο θεληματα αλλα ἓν θελημα. Der λογος erscheint demnach als realisirter Wille Gottes. Der Logos steht unter dem Vater nach Origenes. Er nennt ihn δευτερος θεος (in Joh. II. 18. VI. 23. XIII. 25. Fragm. de Princ. IV. 35; De Orat. c. 15.). Der λογος wird, um seine Einheit mit dem Vater und seinen Unterschied anzudeuten, gezeugt und ungezeugt genannt (c. Cels. VI. 17): ὁ αγενητος και πασης γενητης φυσεως πρωτοτοκος. Der Sohn hat eine geringere Erkenntniſs der Art nach, weil seine Erkenntniſs nicht dieselbe Wirkung hat (Redep. II. 280. 285. In Joh. XXXII. 449. De Princ. IV. 378). Das Wort hat im Unterschiede vom Vater viele und getrennte Eigenheiten, ist nicht einfach wie der Vater, ist ein συστημα θεωρηματων (In Joh. II. 12.), enthält in sich die Anfänge oder Formen aller Creatur (vergl. Redep. II. S. 295—308; De Princ. I. 2. 1.). In ihm ist Alles geschaffen, er fällt mit der unsichtbaren Welt zusammen, er verleiht dieser das Leben, ist das Bindeglied und die Einheit der creatürlichen Vielheit. Der Logos und die Weltschöpfung lassen sich nur in der Abstraction trennen. Origenes strebt aber die Einheit immer wieder herzustellen. Wie alle Augen, welche am Lichte Theil haben, von Einer Natur sind etc., so nehmen die himmlischen Mächte am intellectuellen Lichte, d. h. an der göttlichen Natur, Theil, weil sie an der Weisheit und Heiligung Theil haben, deſsgleichen die menschlichen Seelen; sie sind also von einer Natur und im wechselseitigen Verhältnisse von Einer Substanz (De Princ. IV. 36). Am Ende, sagt Origenes (ib. III. 6. 3. p. 318 sq. In Joan. I. 17.) wird Jeder Sohn Gottes, Eins mit dem Vater, ist alles Vernünftige, was fühlen, erkennen, denken kann, Gott, wird nur noch Gott sehen, Gott halten, Gott zum Maase aller Regung haben (Redep. II. S. 283 f.). Der Unterschied auf dieser Seite besteht aber darin, daſs die ver-

nünftigen Geister schon vor dem Falle mit materieller Substanz begabt sind (De Princ. II. 2. 2.), wenn auch mit keiner geformten Materie (ib. II. 1. 4.), daſs Gott und die vernünftigen Geister zwar von Einer Natur sind, aber den letztern das Gute nicht von Natur, d. h. substantialiter, einwohnt, weſshalb der Fall möglich ist (De Princ. I. 2. 4. II. 9. 2). So erklärt sich bei ihm das Böse und die Erschaffung der sichtbaren Welt, die καταβολη τȣ κοσμȣ, wo die Geister zu Seelen werden (ib. II. 8. III. 5. 4; In Joh. I. 17.) und in Körper eingeschlossen werden. Nach der Verschiedenheit des aus dem Willen des Menschen flieſsenden Falles ergeben sich verschiedene Stufen. Die erste nehmen solche Creaturen ein, welche zwar gefallen, aber doch noch mehr der Einheit anhänglich geblieben sind, wie die Engel. Ganz von Gott haben sich die Dämonen abgewandt und in der Mitte stehen die Menschen. Die Beschaffenheit der Körper führt Origenes gleichfalls auf den Grad des Falles zurück. Der Körper ist um so mächtiger und stärker, je gröſser die Gemeinschaft mit Gott geblieben ist (c. Cels. I. 33; De Princ. II. 9. 3.). Die Seele selbst ist bei Origenes theils eine fleischliche (De Princ. III. 4. 2.), theils eine göttliche. Die niedere, oder körperliche, irdische Seele steht zwischen Geist und Fleisch. Die himmlische hat ewigen Ursprung, ist vor Erschaffung der sichtbaren Welt gemacht. Ist der Geist aber zur Seele durch den Fall geworden, so behält er doch die Samen zur Wiedererwerbung des Verlorenen: νȣς πως ȣν γεγονε ψυχη και ψυχη κατορϑωϑεισα γινεται νȣς (De Princ. II. 8. 3.). Die Mittel sind der göttliche Geist und der freie Wille (ib. I. 6. 3.). Nach Origenes giebt es mehrere Welterneuerungen, Gesammtabrechnungen, wo die Geschicke der Geister neu entschieden werden, einige auf- andre absteigen (Redep. II. 347 f.), so oft nemlich Geister erkalten, für welche Gott die Materie schafft. Redepenning (S. 115) hält diese Lehre für eine indische. Das Ende gleicht dann immer dem Anfange, ohne daſs etwas verloren geht, auch nicht das Fleisch, denn was Gott gemacht hat, daſs es sei und deſshalb hat er es gemacht, kann nicht nicht sein (De Princ. III. 6. 5.).

Soll zum Schlusse ein Gesammturtheil über die Leistungen dieser Periode für das Bewufstsein der Welt gefällt werden, so müssen die Vorzüge in Feststellung des Monotheism gegen Pantheism und Dualism, wie gegen die Emanationslehre, und in Verbreitung des Glaubens an persönliche Fortdauer gesucht werden (Ritt. VI. 619 f.). Zugleich wird man von den Vätern dieser Periode die Anfänge der Philosophie der Geschichte in mehr sicherer und ausgedehnter Weise herschreiben müssen, weil etwas Geschichtliches und die Idee der Geschichte die Achse des Christenthums war und bleibt, während anderswo leitende Ideen nur als Vereinzeltes erscheinen, wie bei Diodor in den Worten seiner Geschichte lib. 1. c. 1.: *Επειτα παντας ανθρωπȣς μετεχοντας μεν της προς αλληλȣς συγγενειας, τοποις δε και χρονοις διεστηκοτας εφιλοτιμηθησαν ὑπο μιαν και την αυτην συνταξιν αγαγειν, ὡσπερ τινες ὑπȣργοι της θειας προνοιας γενηθεντες, εκεινη τε γαρ την των ὁρωμενων αστρων δια κοσμησιν και τας των ανθρωπων φυσεις εις κοινην αναλογιαν συνθεισα κυκλει συνεχως ἁπαντα τον αιωνα το επιβαλλον ἑκαστοις εκ της πεπρωμενης μεριζȣσα..... ει γαρ ἡ των εν ἁδȣ μυθολογια την ὑποθεσιν πεπλασμενην εχȣσα πολλα συμβαλλεται τοις ανθρωποις προς ευσεβειαν και δικαιοσυνην, ποσῳ μαλλον ὑποληπτεον την προφητιν της αληθειας ἱστοριαν της ὁλης φιλοσοφιας οἱονει μετροπολιν ȣσαν επισκευασαι δυνασθαι και εθη μαλλον προς καλοκαγαθιαν;* Die Mängel, dafs die Väter die Physik, die Naturbetrachtung, und Erforschung wie die Würdigung des Ethisch-Weltlichen vernachlässigt, dafs sie stärkere Polemiker als Systematiker gewesen, dafs sie zuletzt mehr dem Römisch-Praktischen als Griechisch-Wissenschaftlichen sich zuwenden etc., erklären sich aus der Zeit und den Umständen. Die Physik war nach Aristoteles immer mehr bis zur Magie herabgesunken. Die antike Ethik hatte mit dem Verfalle der Staaten ihre gesunden Wurzeln verloren und war längst in Therapeutisches ausgeartet. Zudem waren die Christen lange Zeit von Staat und Welt verfolgt. Und eben die Verfolgungen, die Kämpfe um Bestand und Ausbreitung verschafften der Polemik ein nothwendiges Uebergewicht. Das Römisch-Praktische

mit seinem Gefolge, der populären rednerischen Breite, dem immer mehr sich verengenden Gesichtskreise etc., mufste sich endlich nothwendig mit den Darstellungen von Männern vereinigen, welche es auf Bekehrung des Volkes vorzugsweise abgesehen.

Unter die literarischen Hilfsmittel der christlichen Philosophie gehören die dogmengeschichtlichen, patrologischen und biographischen Arbeiten, von welchen ich nur einige anführen kann.

Dogmengeschichten schrieben: Petau (Theologicor. dogmatum t. I—IV. Paris 1644 VI. fol. Venet. 1757 VI fol.), W. Münscher (Handb. der christl. Dogmengesch. 3. A. 1817), Klee (Lehrb. der Dogmengesch. 1839), Hagenbach (Lehrb. der Dogmengesch. 2. A. 1847), F. Ch. Baur (Lehrb. der christl. Dogmengesch. Stuttg. 1847) u. A.

Einzelnes aus der Dogmengeschichte untersuchten: F. Chr. Baur (Die christl. Gnosis oder die christl. Religions-Philosophie in ihrer geschichtl. Entwicklung, Tüb. 1835; Studien über den Begriff der Gnosis, in den Studien und Kritiken 1837 S. 511, in den Tüb. Jahrbüchern der Theologie 1844, S. 536. 1845, S. 271), Tzschirner (der Fall des Heidenthums, Leipz. 1829), van Senden (Gesch. der Apologetik, Stuttg. 1846), Lücke (Geschichtl. Erörter. der Logosidee im Commentar zu Johannes B. I.), J. A. Dorner (Entwicklungsgesch. der Christologie 2. A. 1845), F. Chr. Baur (Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtl. Entwickl., Tüb. 1841 f. III.), G. A. Meier (Die Lehre von der Trinität, Hamb. 1844), Schwegler (Das nachapostol. Zeitalter, Tüb. 1846), Schliemann (Die Clementinen 1844), Hilgenfeld (Die Clement., Jena 1848). In Bezug auf Marcion ist auch die Uebersetzung Neumanns des Système religieux de Marcion p. Esnig anzuführen.

Allgemeine Patrologieen schrieben: du Pin, Ceillier (Histoire des auteurs sacrès, Paris 1729), Lumper (Hist. theol. crit. de vita scriptis atque doctrina s. patrum trium pr. sec. Aug. V. XIII).

Ueber einzelne Väter handelten: Semisch (Die ap. Denkwürdigkeiten Justins, Hamb. 1848; Justin der M. Bresl. 1840), Boll (Ueber das Verhältnifs der beiden Apologieen Justins in Illgens Zeitschr. 1842), Otto (De Justini M. scriptis et doctrina, Jen. 1841), Clarisse (Comm. de Athenagorae vita et scriptis etc. Lugd. B. 1820), Thienemann (Des Theophilus v. Antiochia Vertheidig. des Christenth. Leipz. 1834), Daniel (Tatianus der Apo-

loget, Halle 1837), Duncker (Des heil. Irenäus Christologie im Zusammenhange mit dessen theolog. u. anthropolog. Grundlehren, Gött. 1843), Prat (Iren. histoire, Lyon 1843), Hofstede de Groot (Diss. de Clemente Alex., Groning 1826), Dähne (De γνωσει Clementis, Hal. 1831), Schnitzer (Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissensch., Stuttg. 1836), G. Thomasius (Origenes etc., Nürnb. 1837), Redepenning (Origenes, Bonn 1841 f.), Fischer (Commentat. de Origenis theolog. et cosmolog. Halae 1846), Bindemann (Ueber Celsus und seine Schr. gegen die Christen in Illg. Zeitschr. 1842), Möhler (Athanasius, Mainz 1827), Böhringer (Athanasius in s. Kirche Christi I. Th. 2. Abth.), Feisser (De vita Basilii M. Groning. 1828), Klose (Basilius d. Gr., Strals. 1835), Jahn (Basil. platonizans, Bern. 1838), Jul. Rupp (Gregors von Nyssa Leben und Meinungen, Leipz. 1834), Ullmann (Gregorius v. Naz., Darmstadt 1825), Wiggers (Pragmatische Darstell. des Augustinismus und Pelagianismus, Berl. 1821), Bindemann (Der h. Augustin, Berl. 1844 f.), Böhringer (Der h. Augustin in s. Werke „die Kirche Christi," Zürich 1845 I. 3.), Poujoulat (Aug. hist. Paris 1845), Fritzsche (De Theodori Mopsuhest. vita et scriptis, Hal. 1836), Dorner (Theodori M. doctrina de imagine dei, Regiom. 1844 4.), Germain (De Mamerti Claudiani scriptis et philosophia, Montpellier 1840).

Ueber die alexandrinische Schule: Matter (Essai hist. sur l' ecole d' Alexandrie, Paris 1820 II.), Guerike (Comm. hist. et theol. de schola quae Alexandriae floruit catechetica, Hal. 1824), Hasselbach (De schola quae Alexandriae floruit catechetica 1826), Redepenning in seinem Origenes, Saint-Hilaire (De l' ecole d' Alexandrie, Paris 1845). Ueber die antiochenische F. Münter (Comm. de schola Antioch. Hafn. 1811, deutsch in Stäudlins kirchenhistor. Archiv B. I.).

XV.

Zur christlich-internationalen Philosophie von 400—900.

Der Charakter dieser Periode ist der der Aufnahme und Erhaltung, der Aneignung, kurz der Schule. Darum zeigen sich zwar Zusammenordnungen in der abendländischen Kirche von Isidor, in der morgenländischen von Johannes von Damascus, aber nothdürftige, der Schule angemessene. Für selbstständigere, oder gehaltvollere Arbeiten auf dem Gebiete der Religionsphilosophie, oder gar der Philosophie

für sich, war die Zeit im Abendlande nicht geeignet (S. meine allg. Literaturgesch. d. D. S. 77). Dies bestätigen die Arbeit des um die Mitte des 5. Jahrh. schreibenden gallischen Presbyter Claudius Mamertus de statu animae (ed. Barth, Zwickau 1655; Ritter VI. 567 f.), in welcher die Unkörperlichkeit der Seele bewiesen werden soll, ferner das Bestreben des nach 562 gestorbenen Cassiodorus (Stäudlin, kirchenhistor. Archiv 1825; Ritter VI), wie die nachfolgenden Erscheinungen. Das Christenthum hatte gesiegt, der Sieg machte lässig und sogar passiv. Die heidnische Philosophie gieng der christlichen statt wie ehemals vor, jetzt eher fast nach (Ritter VI. 460). Der Aufschwung unter Karl dem Grofsen bei den Germanen war ein erzwungener, unvolksthümlicher (Literg. 86 f.). Die Dialektik ist bei den Germanen gemischt und nur Hilfsmittel (eb. S. 35). Von den Schriften eines Isidor (eb. 48), Beda (eb. 51), Alcuin (eb. 56), Fredegisus (eb. 64), Raban (eb. 67), Radbert (eb. 70) u. A. ist zunächst die des Fredegisus die anziehendste (De nihilo). Es deutet auf den Einflufs griechischer Kirchenväter, wenn er behauptet, dafs das Nichts, aus welchem Alles geschaffen worden, nicht nichts sei, sondern etwas aus dem und in das Alles komme. Im Uebrigen ist der Einflufs des Augustinus überwiegend. Nur Scotus Erigena geht in genauere Verbindung mit den griechisch-neuplatonischen Ansichten ein und hat auch in der Literatur, wie billig, die meiste Aufmerksamkeit gefunden. Placé entre deux grandes époques Sc. E. finit l' une et ouvre l' autre. Il clôt la philosophie alexandrine et il inaugure la philosophie chrétienne (Taillandier p. 283). Er hatte auf die nachfolgenden Scholastiker einen grofsen Einflufs, besonders unter Vermittlung der Schule von St. Victor.

Hist. litéraire de la France, Paris 1733 t. V; Hjort, Joh. Scot. Erigena, Kopenh. 1823; Fronmüller, Lehre des Scotus v. Wesen des Bösen in der Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1830; Staudenmaier, Joh. Scot. Erig. und die Wissensch. seiner Zeit, Frankf. 1834, u. in der Tüb. Zeitschr. III. 2; R. Taillandier, Scot Erigène et la philosophie scholastique, Strassb. 1843; N. Möller, Joh. Scot. Erig. und seine Irrthümer, Mainz 1844; Helfferich, die christl. Mystik, Goth. 1842, der auch über

Bernhard, Hugo und Richard v. St. Victor u. A. handelt; Anonym. de Scoto Erig. commentatio, Bonn 1845; Guizot, histoire de la civilisation en France 3te edit. t. II.

Uebrigens findet sich ein ähnlicher philosophischer Versuch, wie der wieder von Schlütter (Münster 1838) herausgegebene des Erigena de divisione natura, auch bei Ravaisson (Rapp. sur l. bibliothec. de l' ouest de la France, Paris 1841 p. 396) von einem Unbekannten.

In Ansehung der morgenländischen Kirche ist der gemeinsame Berührungspunkt allerdings auch die Schule und die Erhaltung, aber es waltet doch ein großer Unterschied. Im Abendlande erhaltet, sammelt und ordnet man für die Schule, um eine noch nicht vorhandene Bildung zu gewinnen und zu sichern, im Morgenlande, um eine vorhandene Bildung theils bequemer zu machen, theils nicht zu verlieren. Hier ist die Erhaltung eine absteigende, dort eine aufsteigende. Hiemit erscheinen auch andre verwandte Gegensätze. In Dionysius Areopagita findet Ritter (VI. 519) ein blos nachtretendes Organ des Umlaufenden, von Erigena wird man das Gleiche nicht sagen; dem Johannes von Damascus ist die Philosophie nur Zofe der Theologie, Fredegisus will, man solle Einwürfen zuerst mit der Vernunft, dann erst mit der Autorität begegnen (eb. VI. 558. VII. 188). Im germanisch-christlichen Kreise sehen wir die Fähigsten die neuplatonischen Weisen mit Begierde ergreifen und Erfolge hievon, die außer und über der Zeit zu stehen scheinen, wie bei Scotus Erigena. Und Platoniker sind auch die nächsten Scholastiker. In Griechenland erlangt Aristoteles das Uebergewicht.

Die Ursachen hievon findet Ritter (VI. 458) in der frühern Vernachlässigung der Physik bei den Vätern, die sich nun doch aufdrängte und damit der Hauptlehrer dieses Faches; zweitens in der Einsicht, daß die logischen Untersuchungen des Aristoteles für systematische Zusammenordnung des dogmatischen Stoffes, für den Formalism und die Schule sehr schätzenswerthe Hilfsmittel böten; drittens in dem Umstande, daß der Neuplatonism, dessen Einflusse sich schon Gregorius von Nyssa und Augustinus nicht entziehen können, und dessen Einfluß in dem Maase gestiegen, als die christliche Philosophie gesunken, sich mit Aristoteles die letzte Zeit stark befreundet hatte.

Die

Die bedeutendsten Gestalten der morgenländischen Kirche sind Nemesius, Aeneas Gazäus, Zacharias Scholasticus, Joh. Philoponus, Dionysius Areopagita, Maximus, Johannes Damascenus. Der Erstgenannte suchte, bei sichtbarer Hinneigung zu Aristoteles, in einer Schrift über die menschliche Natur, die Unsterblichkeit, Vorsehung und Willensfreiheit zu vertheidigen. Ritter (VI. 462) glaubt, dafs er in der Mitte des fünften Jahrhunderts geschrieben. Er ist Teleolog und dem Charakter seiner Zeit gemäfs mehr Sammler und Verbinder, als origineller und einen Standpunkt erschöpfender und sicher festhaltender Denker.

Aeneas von Gaza, ein noch 484 lebender Lehrer der Rhetorik und Schüler des aristotelisirenden Neuplatonikers Hierokles, schrieb ein Gespräch über Unsterblichkeit und Auferstehung. Er hat mit dem Vorigen manchen ähnlichen Gedanken, so den, dafs der Mensch zwischen dem Sinnlichen und Unsinnlichen als Verbindungsglied der zwei Welten stehe. Dagegen streitet er, wie Zacharias Scholasticus, welcher um 536 lebte, gegen die Ewigkeit der Welt, während Nemesius für die Ewigkeit gleich Origenes wenigstens beziehungs- und theilweise gewesen. Man hat in der Auffrischung solcher Fragen eine Abwehr gegen die wachsende Macht der heidnischen Philosophie erblickt. Und diese Macht bringt uns auch Niemand lebhafter vor Augen, als Philoponus, welcher, nach Ritter VI. 501 f., meistens in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts, aber auch in der zweiten Hälfte desselben gewirkt. Er ist einer der vorzüglichsten Schriftsteller der Monophysiten, welche den Aristoteles als den dreizehnten Apostel betrachteten, und durch seine Commentare zu aristotelischen Schriften, wie durch seinen Tritheism berühmt geworden, indem er, von der Ansicht des Aristoteles (nur das Individuum sei im Gegensatz zum Allgemeinen Substanz im eigentlichen Sinne) ausgehend, die drei Personen als Substanzen fafste (*τρεις μερικαι ουσιαι και μια κοινη, κοινος λογος*). In seiner Schrift gegen die Ewigkeit der Welt steift er sich darauf, dafs die Gedanken Gottes auch die Zukunft als Voraussicht umfafsten, wonach nicht alle Dinge sogleich mit dem Schöpfer und ewig wie er selbst sein müfsten. Zudem sei allein

Gott unbewegt und unveränderlich, die Welt dagegen in ihren Theilen, also auch im Ganzen veränderlich, damit ungöttlich, denn Gott sei stets Schöpfer der Kraft nach und verändere sich bei der wirklichen Schöpfung nicht; die Welt endlich sei Wirkung, Gott aber Ursache.

Johannes von Damascus, welcher um 760 gestorben und unter dem Titel *πηγη γνωσεως* ein Werk geschrieben, dessen ersten Theil eine Dialektik (*κεφαλαια φιλοσοφικα*), dessen zweiten eine Dogmatik (*εκδοσις ακριβης της ορθοδοξȣ πιστεως*), dessen dritten endlich eine Polemik (*περι ᾽αἱρεσεων*) bildet, giebt den Charakter seiner Arbeit selbst in den Worten der Einleitung: *ερω τοιγαρȣν ἐμον ȣδεν· τα δε σποραδην θειοις τε και σοφοις ανδρασι λελεγμενα συλλαβδην εκθησομαι.* Hauptquellen sind für ihn Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Basilius, Nemesius, Dionysius Areopagita, Aristoteles und Porphyrius.

Wie hier Johannes die Spitze des Formalism, so repräsentirt der falsche Dionysius Areopagita die Spitze des Mystizism. Der unbekannte Verfasser mag seine Schriften gegen Ende des 5ten Jahrhunderts verfafst haben und hat eben so sehr dadurch, dafs er jenes subjective Bedürfnifs deckte, als durch Vorsetzung eines gefeierten Namens einen unermefslichen Einflufs auf die kommenden Zeiten geübt. Er treibt die *αποφατικη θεολογια* auf die Spitze, indem er jeden Ausdruck zur Bezeichnung des Göttlichen für inadäquat und ungenügend hält. Dagegen dringt er auf die reale Einigung durch die zwischen dem Menschen und Gott liegenden Mittelstufen, von denen wir lernen und leiden sollen (*ȣ μονον μαθων, αλλα και παθων τα θεια*). Es ist besonders die neuplatonische Lehre eines Proclus, an welche sich der falsche Dionysius angeschlossen.

„Er verhält sich zu jenem, sagt Ritter VI. 534, wie Eunomius zu Plotin. Von der christlichen Lehre hat er nur die äufserliche Formel und die äufserlichen Gebräuche angenommen; der Kern seiner Denkweise aber ist heidnisch, indem er nur durch niedere Gewalten unsern Zusammenhang mit dem obersten Gott vermitteln läfst. Dafs er diese niedern Gewalten nicht Götter nennt, wie Proclus, können wir nur als etwas Unwesentliches ansehen."

Eine Combination des Dionysius und Gregorius von Nyssa versuchte Maximus der Bekenner, geb. 580, † 662, welcher durch sein Martyrium für die Ansicht, dafs Christus zwei Willen gehabt, bekannt ist. Das Anziehende bei ihm wie bei Dionysius und Erigena besteht darin, dafs sie als Mystiker das Bedürfnifs nach Selbstthätigkeit, die Erhebung über den Formalism der Schule, das Bestreben nach gröfserer Glaubenstiefe, den Ueberdrufs an dem Gegebenen, der sie zum Irrationalisiren des Gottes-Begriffs treibt, kurz, dafs sie das subjective Element mehr oder weniger vertreten. Sie stehen aber verhältnifsmäfsig an Zahl und Macht gering da und gleichen weit mehr einer Prophetie, als einer Deckung des Bedürfnisses.

Literatur. Von der Schrift des Nemesius hat Osterhammer (Salzb. 1819) eine Uebersetzung gegeben. Den Theophrastos des Aeneas Gaza gab sammt der Schrift des Zacharias „Ὁτι ꙋ συναΐδιος τῳ ϑεῳ ὁ κοσμος αλλα δημιꙋργημα αυτꙋ τυγχανει“ Boissonnade (Paris 1836) heraus, nachdem sie Barth (Leipz. 1653 4.) herausgegeben; Wernsdorf, disp. de A. Gaz. Naumburg. 1817, 4; Friedemann et Seebode, Miscel. crit. t. II. p. 374. Die Schrift des Philoponus περι αϊδιοτητος κοσμꙋ λυσεις λογων ιη' erschien zu Venedig 1535 und bei Galland t. XII; Scharfenberg, de Joh. Phil. Tritheismi defensore, Lips. 1768 (in Velthusen, comm. theol. t. I.); Trechsel, Joh. Philoponus eine dogmenhistor. Erörterung in den theol. Studien und Kritiken 1835 S. 95. Ueber Johannes v. Damascus handelte Lénstroem (De expositione fidei orthodoxae auctore J. D. Upsal. 1839. 4). Ueber Dionysius Areopagita: Engelhardt (De D. Ar. Plotinizante, Erl. 1820; De origine scriptor. Areop. 1822; Uebersetzung des D. Sulzb. 1823 II.); Baumgarten-Crusius (De D. A. Jena 1823); K. Vogt, Neoplatonismus und Christenthum. Untersuchungen über die angeblichen Schriften des D. A., Berl. 1836; G. A. Meier, Dionysii Areop. et mysticorum sec. XIV. doctrinae inter se comparantur, Hal. 1845. Die Werke des Maximus erschienen zum gröfsten Theile in der Ausgabe von Fr. Combefis. Paris 1675 II fol.

XVI.

Die internationale arabische Philosophie.

International kann die arabische Philosophie aus dem einfachen Grunde genannt werden, weil die Araber bereits eine bedeutende dichterische und theologische Schule durchgemacht, als die Einwirkung der hellenischen Literatur und damit der Flor der Philosophie im engern Sinne stiegen. Es war ein erwachsenes Volk, welches zu den Hellenen in die Schule gieng. So mufsten sie, statt einer organischen Philosophie, mehr eine mechanische, im oben angedeuteten Sinne, erhalten. An nichts wird uns dies deutlicher als an dem Verfahren des Ibn-Sina, der mit der peripatetischen Lehre nur spielt und, als ächtester Natursohn unter den arabischen Philosophen, durch die Benennung seiner esoterischen Lehre, das eigene Gefühl des Zwiespaltes zwischen Volksthümlichen und Nichtvolksthümlichen zu erkennen giebt.

Die Orientalisten führen uns verschiedene arabische Secten vor, welche das geistig-religiöse Leben unterhalten. Zuvörderst die angeblich von Maabed ben-Khaled al-Dschohni auslaufenden Kadarier, oder Kadariten, als Vertheidiger des freien Willens (Kadr, die Macht), und ihre Widersacher, die gegen Ende der Dynastie der Ommiaden angeblich von Dschahm ben-Safwân auslaufenden Dschaboriten, als Anhänger der Nothwendigkeit (dschabar). Die letztern wollten Gott keine Attribute beigelegt wissen und bildeten damit wieder einen Gegensatz zu Ssifatiten (fsifât). An diese Secten werden nun die Motekallemîn (Kalam das Wort, tekallam der Lehrer des Worts, motekallem der Anhänger, motekallemîn die Anhänger des Worts, hebräisch medabberin, die Redenden, auch ofsulyyîn, hebr. schorachiyyîm die Wurzelforscher) gereiht. „Nach dem einstimmigen Zeugnisse sowohl muhammedanischer als jüdischer Schriftsteller, sagt Delitzsch (Anecdota S. 1 f.), waren die Muataziliten die Anhänger des Wasil ben-Atha (der 699 oder 700 v. Chr. geboren wurde und 748/49 starb und aus der Schule El-Hasan des Bosrensers ausschied) die ersten Mutekellimun, d. h. Bekenner und Bearbeiter des Kelam, welche, in Folge

fleifsiger Lectüre der unter Al-Mamun übersetzten heidnischen und christlich-philosophischen Werke, die Wissenschaft El-Kelam construirten und ausbildeten. Später bildete sich die Secte der Ashariten aus, begründet durch den von den Muataziliten abgefallenen Abu-l-Hasan el-Ashari († 955), deren System das orthodoxe religions-philosophische wurde." Man sieht schon aus dem Angeführten, dafs die Benennung Motekallemin alle diejenigen umfafst, welche scholastische Theologie trieben. Insofern stehen die Motekallemin den Fakihs, den Traditionsgläubigen, entgegen. Die Motazalen (oder die Abweichenden) werden aber nicht blos den Ashariten, sondern auch den Motekallemîn im engern Sinne, als einer Art entgegengesetzt, nach den verschiedenen Formationen des Kelam. Schon im zehnten Jahrhundert hatte der Kelam das Uebergewicht. In Basra, diesem Athen Arabiens, bildete sich der Bund der Brüder der Reinheit (Ikhwân al-fsafâ) für Verbreitung der Religionsphilosophie, ein Encyclopädistenbund, von welchem noch eine Arbeit handschriftlich zu Paris liegt.

Die Motekallemîn, als Art, behaupteten, Alles sei oder sei nicht; das Nichtsein bestehe aber nur in unserem Denken; alle Negationen seien positiv, z. B. die Ruhe nicht blos Verneinung der Bewegung, die Unwissenheit Verneinung der Wissenschaft etc., sondern alle positive Attribute, wie ihre Gegensätze; diese wie die Substanzen, die umfafsten Geschöpfe, wie die umfassenden, fielen dem Sein anheim, dem Nichtsein aber alle Verhältnifsbegriffe, wie Zeit, Ort, Zahl; die Accidentien und Substanzen seien im steten Flusse, alle schaffe Gott stets wieder neu, da keines auch nur zwei Augenblicke, zwei Zeitatome, durch sich dauern könne und kein geschaffenes Ding das Vermögen habe, etwas noch nicht Seiendes hervorzubringen; die Dinge bestünden nur aus steten Compositionen leidens- und thatloser Atome; Gott, in welchem wir mehrere Merkmale unterscheiden müfsten, dessen Sprache (also auch der Koran) ewig sei, in dessen Willkür Alles, die Schöpfung, Erhaltung etc. liege, schaffe alle Bewegung, alle Attribute, alle Wahrnehmungen der Seele, alle Begriffe, alle Accidentien und Substanzen in jedem Augenblicke neu aus dem Nichts;

die wiederkehrende Verbindung, also die scheinbare Nothwendigkeit des Verbandes gewisser Dinge, der Ursache und Wirkung, gründe sich auf die Verbindung in Gott, nicht in den Dingen; böse wie gute Handlungen seien Handlungen Gottes, die ersten Werke seines Wohlgefallens, die letztern seines Beschlusses. Die Motekallemîn, als Art, waren demnach fatalistisch-occasionalistische Atomisten. Die Triebfedern, die sogenannte „Neuheit der Welt," d. h. ihr Entstanden- und Isolirtsein von Gott, auf eine solche Spitze zu treiben, müssen in der Reaction gegen den orientalischen Pantheism, wie gegen die aristotelische Ewigkeit der Welt gesucht werden. (Ahron c. 11. 73. 89; Maimonides im More p. I. c. 73—76.).

Die Motazalen zerfielen selbst wieder in mehrere Secten. Ihre hervorstechendsten Lehren sind die Behauptungen, daſs es in Gott keine von seinem Wesen geschiedene Attribute gebe, daſs der Mensch frei handle, somit Verdienst und Verschuldung ihm zukomme. Sie nannten sich darum Anhänger der Gerechtigkeit und Einheit (aſshâb al-adl wal-tauhid). Sie dehnten die Gerechtigkeit bis auf das kleinste Geschöpf aus. Selbst die unschuldige, von der Katze zerrissene Maus werde in einem andern Leben ihren Schmerz vergolten finden. Sacy (Exposé de la religion des Druzes t. I. p. XXXVII.) berichtet auch, daſs sie alle zum Heile nothwendigen und für alle Menschen, Zeiten und Orte verbindlichen Erkenntnisse in der Vernunft fänden, so daſs man diese vor wie nach dem Gesetze und der Offenbarung, durch das Licht der Vernunft, erwerben könne.

Die Ashariten erscheinen als Opposition gegen die Motazalen (wie in der Lehre von der Freiheit) und gegen die Philosophen (z. B. in der Lehre von der Vorsehung), man findet bei ihnen eine Annäherung an die Dschabariten, Ssifatiten und Motekallemîn. Beim Schreiben nahmen sie z. B. die Erschaffung von vier Accidenzien an: 1) des Willens, die Feder zu bewegen, 2) des Vermögens, sie zu bewegen, 3) der Bewegung der Hand, 4) der Bewegung der Feder. Den Anthropomorphism und die Prädestination ihrer Vorgänger suchten sie jedoch zu mildern.

Dies waren die religions-philosophischen Ideen, welche hauptsächlich vor, neben und nach der philosophischen Strömung die Gemüther bewegten.

Diese selbst begann mit dem Einflusse der Armenier, Nestorianer, Juden, Perser und Hellenen. Hier ist an den armenischen Peripatetiker David, mit dem Beinamen Ismadasor, der um 490 lebte, zu erinnern. Wir haben von ihm griechische und armenische Schriften: einen Commentar zu Porphyrius, der sich fast ganz an Ammonius Schrift anschliefst; einen Commentar zu den Kategorien, der durch Bekkers Scholien zu Aristoteles bekannter geworden; eine unbedeutende Schrift unter dem Titel „libri definitionum (armenisch Konstantinop. 1731, Madras 1797);" eine Widerlegung des Pyrrhonism; aufserdem Theologisches, Grammatisches etc. (Davidis philosophi opera, Venet. 1823; Neumann, mém. sur la vie et les ouvrages de D. Paris 1829). In Mesopotamien und Persien, namentlich Chorasan und Irak, hatte die griechische Philosophie unter den Fürsten Nuschirwan (531 — 579) und Perwiz (591 — 628), unter christlichem besonders nestorianischem Einflusse, eine Stätte gefunden. Unter Kaiser Justinian wurden die Schriften hellenischer Philosophen bereits in's Syrische übersetzt. Es findet sich handschriftlich eine Uebersetzung der Isagoge, welche dem Bruder Athanasius aus dem Kloster Beth-Malca zugeschrieben wird, vom Jahre 645, eine der Kategorien, welche man dem Metropoliten Jakob von Edessa († 708) zuschreibt etc.

Bei den Arabern selbst gehören unter die ersten Uebersetzer des Aristoteles der nestorianische Arzt Honaïn ben-Ishâk zu Bagdad † 837 und sein Sohn Ishâk. Im zehnten Jahrhundert traten in ihre Fufsstapfen Yahya ben-Adi und Isa ben-Zaraa. Aber auch die platonischen Schriften erhielten arabisches Gewand. Und bald zeigten sich auch Commentatoren. Einer der ältesten und gefeiertsten des Aristoteles ist Yaakub ben-Ishâk al-Kendi, der im neunten Jahrhunderte lebte, seine Studien zu Bassora und Bagdad gemacht und viele Schriften abgefafst hat (Leckemacher, de Alk. Helmst. 1719).

Dies waren die Vorarbeiten für die bekannteren Philosophen, von welchen jetzt die Rede sein soll. Man kann sie nach den Schauplätzen in orientalische (Al Farabi, Ibn-Sina, Al Gazali) und spanische (Ibn-Badscha, Ibn-Tofail, Ibn-Roschd), nach der Richtung in Peripatetiker (maschâyin) und Contemplative (is chrâkiyyin), oder Anhänger des Orients (schark, meschrek), des Neuplatonism, scheiden. Die letztern werden mit den Praktikern (Ibn-Bâdja, Ibn-Tofail), mit den Mystikern Al-Gazali, mit den Sufis und übrigen indisch-orientalischen Erscheinungen Verwandtschaft gehabt haben.

Farabi, oder Alfarabi (Abu-Nasr Muhammed ben-Mohammed ben-Tarkhân) nach seinem Geburtsorte Farâb, oder Otrâr, so genannt, wurde zu Bagdad gebildet, lebte am Hofe zu Aleppo und starb zu Damascus 950. Wir besitzen von ihm zuvörderst eine Abhandlung über die Gegenstände, welche dem Studium der aristotelischen Philosophie vorausgehen sollen und eine zweite „Fontes quaestionum," einen kurzen Abrifs seiner Lehre, die beide bei Schmölders (Documenta) stehen. Für Abu Nasr ist darnach Gott das erste Begehrenswerthe und erste Begehrende, mittelbar Schöpfer, weil die Vielheit im Geschaffenen nicht vom Ersten, der Einheit, ausgeht. Zwischen Gott und der Welt steht der erste Verstand, in welchem sich accidental schon Vielheit offenbart. Dieser erzeugt die Weltseele, die oberste Sphäre, diese wieder eine niedrigere etc. Die Seele ist Ausfluſs der niedrigsten himmlischen Sphäre. Alle diese Sphären sind geistig, ihre Gedanken theils allgemeine, theils besondere. Bei dem Uebergang und dem Wechsel derselben in den himmlischen Wesen entsteht Verwirrung und Einbildung, daraus der Gedanke des Körpers, die Ursache der körperlichen Bewegung. Das Letzte, Unterste, ist die Materie. Man sieht, dafs El-Farabi eine Combination des Neuplatonism mit Aristotelischem versucht. Die Seele betrachtet er in der concreten Einheit ihrer Vermögen als Substanz. Sie gestaltet sich durch die theoretische Vernunft zur Vernunft-Substanz der Wirklichkeit nach (Scheyer S. 52). Der νȣς παθητικος des Aristoteles ist bei ihm zweifelhaft (eb. S. 90 f.). Sonst finden wir bei ihm die Unterscheidung eines wirken-

den, möglichen, wirklichen und erworbenen Verstandes im Menschen. Der erste ist unvergängliche, einfache Substanz, der wahre Mensch, der nicht im Körper besteht, sondern nur mit seiner Kraft den Körper durchdringt, Ausfluſs des ersten Verstandes. Der zweite (intellectus in potentia, possibilis) gleicht der Materie, welche erst Form empfangen soll, während der dritte (intellectus in effectu, in actu) das Geformte ist. Der vierte (intellectus adeptus) ist die Erhebung des zweiten, das von diesem Erworbene. Er verhält sich zum dritten gleichsam wie die Form und gehört zu der Art der wirkenden Intelligenz, obgleich er sich von dieser dadurch unterscheidet, daſs er erst erworben werden muſs, also eine wirkende Ursache voraussetzt, welche uns erleuchten muſs. Mit dieser Lehre von den Verstandesstufen hängt es zusammen, daſs Abu Nasr in die von Aristoteles aufgestellte Identität des Denkens und Gedachten eingeht. Der untern Stufe des möglichen Verstandes wird keine blos äuſserliche Form aufgedrückt. Er erhält von demselben Verstande, welcher die Natur bildet, auch die entsprechende, dem Wesen der Dinge adäquate Form, denn die Natur (das Wesen) aller Dinge besteht darin, daſs sie erkannt werde. So ist das, was das Erkannte in der Wirklichkeit, und das, was der Verstand in der Wirklichkeit ist, ein und dasselbe. Der wirkliche Verstand ist mit Rücksicht auf alles Erkannte geworden (er gehört selbst unter das erkannte Seiende). Die Seele ist damit selbst in der Wirklichkeit alles in der Wirklichkeit Erkannte geworden. Wenn sie erkennt, was Erkanntes in Wirklichkeit ist, so erkennt sie nicht etwas, was auſserhalb ihres Wesens läge, sondern ihr eigenes Wesen (Ritter VIII. 3 f.).

Auſser diesen zwei Schriften hat Farabi noch viele geschrieben, von welchen keine der gröſsern gedruckt ist. Mit einem Werke über Musik hat Kosegarten in der Ausgabe des Kitâb al aghâni bekannt gemacht. Vier andre erwähnt Munck (im dictionnaire des sciences philosophiques, art. Farabi). Das erste Theâl-oloum handelt in 5 Abschnitten über die Wissenschaft der Sprache, der Logik, der Mathematik, der Natur und des Staates. Munck hält die gedruckte kleine Schrift de scientiis für einen Aus-

zug daraus. Die zweite Schrift handelte über den Geist und Inhalt der platonischen und aristotelischen Philosophie. Die dritte ist eine Ethik mit der Aufschrift „Al-sira al-fâdhila, die gute Aufführung," die vierte eine Politik, mit dem Titel „Al-siâsa al-medinyya, die Staatsregierung." In der letztern zählt er sechs Prinzipien auf: die erste Ursache, oder das göttliche Prinzip, die himmlischen Sphären, den thätigen Verstand, die Seele, die Form und die Materie. Der Zweck unsres Daseins und das höchste Gut sind die Zielpunkte seiner Politik. Das höchste Gut erreichen aber nur diejenigen, welche geeigenschaftet sind zur Aufnahme, zur Empfängnifs der Thätigkeit des thätigen Verstandes. Der Mensch wird zum Propheten, wenn keine Trennung, keine Entfernung mehr zwischen ihm und dem thätigen Verstande besteht.

Ibn Sina (Abu-Ali al-Hosein Ibn-Abdallah, nach seinem Geburtsorte Afsenna Avicenna genannt) geb. 980, gest. zu Hamadan 1037, hielt sich mehr, als sein, übrigens von ihm besonders in der Logik vielfach benützter Vorgänger Farabi, an den Aristoteles, wie wir aus einer Reihe freilich zum Theil zweifelhafter und nicht am besten übersetzter Schriften sehen können.

Es erschienen hievon mehrere Ausgaben zu Venedig 1495. 1508. 1546. 1608. Eine von 1508 fol. enthält: Logica; Sufficientia; de coelo et mundo; de anima; de animalibus; de intelligentiis; de philosophia prima. Die von 1546. 4to: compendium de anima; aphorismi 48 de anima; liber de definitionibus et quaesitis; liber de divisione scientiarum. Diese Schriften betrachtet Munck (art. Ibn-Sina im dictionnaire des sciences philos.) für Bruchstücke aus den zwei grofsen Werken Al-Schefâ (die Heilung) und Al-Nadjah (die Erlösung), von welchen das erste eine sehr grofse Encyclopädie, das zweite ein Auszug aus dieser gewesen, das erste handschriftlich existirt, das zweite theilweise der arabischen Ausgabe des Canon (Rom. 1593 fol.) beigedruckt ist. Ein Gedicht über Logik findet man bei Schmölders (Documenta). Eine Rede über Gott gab Golius arabisch heraus (Lugd. B. 1629).

Ibn-Sina theilt die Wissenschaft in eine obere, mit immaterialen Dingen sich befassende (Metaphysik), in eine untere, mit Materialem beschäftigte (Physik), und in eine

mittlere, mit den Beiden zusammenhängende (Mathematik). Das Seiende theilt er ein: in das, welches blos möglich ist, worunter alle irdischen Dinge gehören, welche entstehen und vergehen; in das, welches an sich möglich und durch eine aufser ihm liegende Ursache nothwendig ist, worunter die Sphären und Intelligenzen gehören, welche an sich möglich, durch die Einwirkung der ersten Ursache aber nothwendig sind; endlich in das, was an sich nothwendig ist, was nur die erste Ursache oder Gott ist. Diese Eintheilung wurde später von Ibn-Roschd bekämpft. Er warf ein, dafs das durch eine aufserhalb liegende Ursache Nothwendige nicht an sich unter das Mögliche gehören könne, ohne die Annahme, dafs diese Ursache einzuwirken aufhören könne, was nicht angenommen werden könne, da die erste an sich nothwendige Ursache nie aufhören werde. „Ibn-Sina, bemerkte Ibn-Roschd, hat sich bis auf einen Punkt die Ansicht der Motekallemîn eigen gemacht, dafs die Welt mit Allem unter das Mögliche gehöre, und anders sein könnte, als sie wirklich ist. Er war der erste, welcher sich des Unterschiedes des Möglichen und Nothwendigen bediente, um die Existenz eines unkörperlichen Seins aufzustellen .... Viele Anhänger des Ibn-Sina sahen wir mit Aufhellung dieser Schwierigkeit, mit Auslegung der Ansicht des Ibn-Sina, beschäftigt. Nach ihnen gab Ibn-Sina die Existenz einer getrennten Substanz nicht zu. Dies, bemerken sie, folge aus der Art, wie er sich an mehreren Stellen über das nothwendige Sein ausdrücke. Und dies ist auch die Grundlage seiner orientalischen Philosophie, welche er so genannt, weil sie den Orientalen entlehnt ist, welche Gott mit den Sphären identifiziren, was zu seiner Ansicht pafst (Munck a. a. O. S. 175 f.).“ Auch Tofail hat in seinem Haï Ebn-Yokdhân (ed. Pocok. p. 18) bemerkt, dafs Ibn-Sina am Anfange seines Al-Schefâ erkläre, er trage hier nicht seine eigene Philosophie vor, sondern die der Peripatetiker; wer seine eigene kennen lernen wolle, müsse seine orientalische Philosophie lesen. Diese hält man aber für verloren.

In dem Erhaltenen peripatetischen Geistes steht Gott, als das Uebervollkommene, an der Spitze; darauf folgt der

thätige Verstand, als das Vollkommene; dann das Unvollkommene, das sich in das Genügende (die Weltseele, vernünftige Seele) und das Ungenügende, dem Entstehen und Vergehen Anheimgegebene spaltet. Die Stufen stehen in lebendigem Verhältnisse. Von Gott ergieſst sich der allgemeine thätige Verstand; dieser wieder in die allgemeine Seele und mittelst dieser in die ganze sinnliche Welt, mittelst der Gestirne also auch auf uns. Der thätige Verstand formt und bewegt die Materie, bringt den menschlichen Verstand in potentia zum Verstande in actu. Die Materie, die Seele, der Körper kommen dieser Formung ihrer Seits mit Verlangen und Sehnsucht entgegen, die Seele insbesondere mit physischer und sittlicher Disposition. Auf das Dasein der Seele schlieſst er aus der verschiedenen Bewegung des Lebenden und Leblosen. Die Seele ist die Form des lebendigen Körpers, und theils thierisch, theils vernünftig. Bei der thierischen unterscheidet er auſser den fünf äuſsern Sinnen auch einen innern, welcher zerfällt: 1) in die Kraft, die Eindrücke der verschiedenen Sinne zusammen- und gegen einander zu halten, auf einen Punkt zu sammeln, oder den Gemeinsinn, 2) in diejenige Einbildungskraft, gegen das Alte, welche die Eindrücke des Gemeinsinnes bewahrt, 3) die Abschätzungskraft, ob etwas ist oder nicht ist, schadet oder nützt, 4) das Gedächtniſs für die Urtheile, 5) die Einbildungskraft gegen das Neue hin. Diese Kräfte sind auf die drei Hirnmassen vertheilt: auf die vordere der Gemeinsinn und die Einbildungskraft; auf die mittlere die Phantasie; auf die hintere die Urtheilskraft und das Gedächtniſs. Bewegen läſst Avicenna die thierische Seele durch zwei Kräfte: das sinnliche Begehrungsvermögen und den Zorn (im weiten antiken Sinne). Die vernünftige Seele, der speculative Verstand, ist eine von dem Materialen unabhängige Substanz, welche absolut einfach, von der Materie getrennt, Ort und Zeit enthoben ist und ihr Wesen, ihre Wurzel im Geiste des Schöpfers hat. Avicenna unterscheidet ferner den möglichen Verstand von dem vorbereiteten (dispositus, praeparatus) und von dem wirklichen (in actu). Der erste verhält sich zum letzten, wie die Materie zur Form. Der zweite ist derjenige, in welchen sich der

thätige Verstand, das obengenannte zweite oberste Prinzip, wie in ein Gefäſs, ergieſsen kann. Dies geschieht auf zweierlei Art: 1) durch die infusio oder manatio absque doctrina et absque acquisitione ex sensibus, also unvermittelt, bei der Erkenntniſs der ersten Prinzipien, bei der unmittelbaren Erleuchtung im Traume, im prophetischen Zustande; 2) cum acquisitione (ex sensibus) mediante rationali discursu aut cognitione demonstrativa, d. h. vermittelt, auf dem Wege der eigenen Thätigkeit und des Beweises. Das Ergebniſs der ersten Eingieſsung nennt Avicenna den intellectus infusus (im engern Sinne), das der zweiten den intellectus adeptus. Ihr Gattungsbegriff ist der intellectus in actu, welcher Erkennendes und Erkanntes zugleich ist. Der Unterschied des menschlichen Verstandes von dem der Gestirne besteht darin, daſs jener dem Prozesse der Potenzirung unterworfen, jener aber in actu schlechtweg ist (Ritter VIII. 18 f. 161 f. 706 f.).

Gegen die theoretisch-physikalische Färbung der Philosophie erhob sich *Al-Gazali* (Abu-Hamed-Mohammed-ibu-Mohammed, Algazel) von praktisch-mystischer Seite, ein Anhänger der Secte der Schaféiten, der Sufi. Er wurde zu Tus in Chorasan 1058 geboren und starb ebendaselbst 1111. Er wirft den Philosophen vor: 1) daſs ihre Ansicht über die Ewigkeit der Materie falsch sey; 2) daſs es sich eben so mit der Ansicht der Fortdauer der Welt verhalte; 3) daſs sie irrthümlich Gott den Weltbaumeister und die Welt sein Werk nenneten; 4) daſs sie sich vergeblich bemüheten, die Existenz dieses Weltbaumeisters zu beweisen; 5) daſs sie nicht fähig seien, die Einheit Gottes festzustellen und die Falschheit des Dualism zu zeigen; 6) daſs sie mit Unrecht Gott die Attribute absprächen; 7) daſs sie mit Unrecht das absolute Sein für ein abstractes, unter keine Kategorie, über allen Vergleich und alle Unterscheidung gehendes ausgäben; 8) daſs sie vergeblich dieses Sein als unkörperliches zu begründen strebten; 9) daſs sie nicht im Stande seien, zu beweisen, daſs die Welt eine Ursache habe und demzufolge in Atheism verfielen; 10) daſs sie nicht zeigen könnten, daſs Gott um die Existenz der Dinge wisse; 11) noch daſs er um seine eigene Existenz wisse; 12) daſs sie ohne Recht behaup-

teten, dafs Gott um die Einzeldinge nichts wisse; 13) dafs sie keinen Beweis dafür zu bringen im Stande seien, dafs die Sphären ein Leben hätten und Gott folgten bei der Kreisbewegung; 14) dafs die Behauptung falsch sei, dafs die Sphären einen bestimmten Zweck hätten, der sie in Bewegung setze (gegen Ibn-Sina); 15) dafs ihre Theorie über die Seelen der Sphären, welche die Einzelndinge kennen und auf diese Einflufs haben sollten, falsch sei; 16) dafs ihre Theorie der Causalität falsch sei und sie mit Unrecht läugneten, dafs die Dinge sich auf eine derjenigen entgegengesetzten Art ereignen, die sie das Naturgesetz hiefsen, da Ursache und angebliche Wirkung zwei vollkommen getrennte, nicht identische Dinge seien, die weder miteinander existirten, noch aufhörten, und nur durch die Allmacht Gottes in Verhältnifs stünden, die dieses Band geschaffen habe und aufheben könne etc.; 17) dafs sie nicht streng zu beweisen im Stande seien, dafs die menschliche Seele eine geistige, durch sich bestehende Substanz, oder 18) dafs sie unsterblich sei; 19) dafs sie mit Unrecht die Auferstehung der Todten, die Existenz des Paradieses und der Hölle läugneten. Er greift also, wie Jahrhunderte nach ihm Hume, die Causalitätslehre an, nähert sich, als ächter Mystiker, dem Occasionalism der Motekallemîn, wie eines Geulinx. Solche Aehnlichkeiten sind die sicherste Widerlegung und der schlagendste Beweis, dafs Ursache und Folge stets wiederkehren, unzertrennlich sind und dafs Gott ihr Band nicht aufhebt. Was Jeder bei solchen Gestalten von selbst vermuthet, ist auch bei ihm eingetreten: auch ihn hat die Ironie des Skeptizism und Mystizism nicht verlassen. Moses von Narbonne sagt am Anfange seines hebräischen Commentars zum Makâsid, dafs Gazali nach dem Tehâfot ein kleines Werk geschrieben, welches er nur einigen Auserwählten anvertraut, und worin er selbst das Mittel angegeben, den Einwürfen zu begegnen, welche er den Philosophen gemacht. „Gazali, sagt Ibn-Tofail, im Philosophus autodidactus, hat in seinem Mizân al-amal gesagt, dafs es drei Arten von Meinungen gebe: solche, welche für das Volk gemacht sind und in seine Anschauungsweise eingehen; solche, welche sich zur Mittheilung an Lernbegierige

eignen, die geleitet sein wollen; und solche, die der Mensch für sich behält, und in die er nur diejenigen blicken läfst, welche seine Ueberzeugungen theilen. Gazali kannte esoterische und exoterische Bücher und Ibn-Roschd hatte vielleicht nicht Unrecht, wenn er dem Mystiker vorwarf, nur die Maske des Kampfes gegen die Philosophen getragen zu haben, um die Orthodoxen zu gewinnen. Aber dies scheint er richtig herausgefühlt zu haben, dafs Mystiker und Skeptiker an sich selbst nicht glauben und die Wahrheit nicht sagen wollen, oder nicht sagen können. Das erste nicht, wenn sie vom Herzen das hafst überwältigt sind; das zweite nicht, wenn sie vom Herzen das fühlt überwältigt sind. Nehmen wir bei Gazali das Letztere an! Er selbst sagt:

„Was war, ist nicht mit Worten auszudrücken.
Sprich: Gut war's! Frage mich nicht weiter!"

Unter Gazalis Schriften ist sein Tehâfot al-falasifa (der Umsturz der philosophischen Gebäude) in hebräischer handschriftlicher Uebertragung und wahrscheinlich auch noch in arabischer Handschrift vorhanden, und aus den Widerlegungen des Averroes, Chodschasade und Alaeddin bekannt. Ferner besitzen wir eine ethische Abhandlung unter dem Titel: O Kind! (Arabisch und deutsch, h. v. Hammer-Purgstall, Wien 1838); das compendium ethicae doctrinae de arabico hebraice conversum ab Abrah. bar-Chasdai Barcinonensi (Ibn-Chisdai Abr. b. Samuel ha-lewi ha-nasi, der um 1240 blühte) in der Ausg. v. Goldenthal, Leipz. 1839; eine Logik, Metaphysik und Physik, arab. Makâsid al-falasifa, lat. Logica et philosophia, Venet. 1506. 4.; eine französisch-arabische Ausgabe der Schrift: „Ce qui sauve des égarements et ce qui éclaircit les ravissements" bei Schmölders (Essai sur les écoles etc.). Die letztere giebt auch eine Selbstbiographie. Der auffallende Umstand, dafs er in der Logik und Philosophie gar nichts bekämpft und verwirft, erklärt sich aus der in einer ungedruckten Vorrede und in einem handschriftlichen Schlusse ausgesprochenen Absicht, seinem Freunde zum besseren Verständnisse erst die philosophischen Lehren auseinandersetzen zu wollen, ehe er im Tehâfot an die Bekämpfung gehe (Munck im art. Gazali des dictionnaire des sciences philos.)

Ibn-Badscha (Badsche, Avempace, Aven-Pace, Abu-Becr-Mohammed ben Yahya), mit dem Beinamen Ibn-al-

Çayeg, wurde zu Saragossa gegen Ende des 11. Jahrhunderts geboren und starb zu Fez 1138. Er schrieb medizinische, mathematische und philosophische Schriften. Munck hat im dictionnaire des sciences philosophiques art. Ibn-Badja über zwei seiner Schriften, den in's Hebräische übersetzten Abschiedsbrief (Risâlet al widâ, Iggêreth ha-petirah, Epistola expeditionis) und über eine zweite mit der Aufschrift: „Du regime du solitaire," Notizen gegeben. In dem ersten bezeichnet er als Ziel des Lebens und Wissens die Vereinigung mit dem thätigen Verstand. Die zweite Schrift ist eine sehr subjective Moral-Politik. Er fühlt die Einsamkeit des Guten in seiner Zeit, heitert sich auf an einem Ideal-Staate, wo man keine Aerzte und keine Richter braucht, weil der Genuſs geregelt ist, weil die Liebe herrscht etc., an dem Gedanken einer Einsiedler-Fremdlings-Verbindung, welche das Ideal auch in den wirklichen Staaten hegte. Er gründet die Moral auf die Intelligenz und sieht die geistige Welt als das Ziel unsrer Bestrebungen an, d. h. den erworbenen Verstand. Dies führt ihn auf die Formen und die Unterschiede des Verstandes (intellectus), oder auf den Weg zu diesem Ziele. Eine Stelle bei Albert (De unitate intellectus c. Averr. c. 5.) lautet: Dicit (Avempace), quod, cum dicitur, quod puer in potentia est sciens, ibi triplex est potentia. Una qua puer est in potentia ad formas imaginationis; secunda, qua formae imaginationis sunt in potentia ad lumen agentis; tertia, qua intellectus possibilis est in potentia ad formas separatas a lumine agentis. Hier sind Parallelen des ersten Gliedes mit dem leidenden materiellen Verstand und den intelligibilia materialia, des zweiten mit dem thätigen Verstande, des dritten mit dem erworbenen Verstande, der individualen Form, den intelligibilia speculativa zu ziehen. Weitere Forschungen mögen auch über die Ansicht Scheyers (Die Psychol. d. Maim. S. 142) entscheiden, daſs Badja und Tofail nicht so bestimmte Emanisten gewesen seien.

Bei *Ibn-Roschd* (Abul-Walid Mohammed Ibn-Ahmed, Averroes), der zu Cordova 1105 geboren wurde, zu Marokko 1190 starb, einem Schüler des Badscha, begegnet uns zuvörderst eine eigenthümliche Auffassung der Materie,

in

in der, nach ihm, die Form schon liegt und durch das Bewegende blos herausgezogen, verwirklicht wird; die verschieden ist und nach der Verschiedenheit verschiedene Formen hat, weil es sonst keine eignen Materien und Formen gebe, Alle aus Allem und in Alles gezeugt und somit die Materien selbst überflüssig und todt würden. Auch die Seele liegt nach ihm in der Materie und wird aus dem potentiellen Sein zum actuellen herausgezogen. Der Himmel, welcher zwischen Gott und dem Vergänglichen, dem Irdischen steht, ist mit diesem verwandt durch das Körperliche, und darum fähig, auf das Irdische zu wirken. Jedoch ist seine Aenderung auf die Bewegung beschränkt, während auf Erden auch Qualität und Quantität sich ändern. Nach Ahron (Delitzsch Anecdota c. 4. 9. 14.) hat Averroes, um die Possibilität der Existenz von der Himmelssphäre zu entfernen, ihre Zusammensetzung aus Materie und Form geläugnet und ihre Bewegung für eine gezwungene erklärt; hat, abweichend von Avicenna, in der aristotelischen Unvergänglichkeit und doch Zusammengesetztheit des Himmels einen Widerspruch gefunden, und endlich die Körperlichkeit des Himmels gegen Aristoteles geläugnet (vgl. Ritter S. 133). Mit Allem scheint Roschd auf Entfernung der Wandelbarkeit, Zufälligkeit, der Zusammensetzung und daraus folgenden Zerstörbarkeit, der noch nicht zur Wirklichkeit gewordenen potentia, des irdischen Werdens, gezielt zu haben. Der Himmel bewegt sich selbst durch sein Verlangen (das aus Erkenntnifs und Verstand fliefst) nach Gott. Dagegen will er dem Himmel nicht, wie Avicenna, Einbildungskraft zuschreiben, d. h. kein Fortgehen von intelligiblen Formen, den Ursachen, zu den sinnlichen Formen, den irdisch ausgeführten Wirkungen, denn die Einbildungskraft bedinge die Erkenntnifs des Besondern, hänge mit Sinn und Materie zusammen, der Verstand des Himmels stehe aber über dem Gegensatze des Besondern und Allgemeinen, gehe von dem über ihm Seienden, von den Ursachen, nicht von dem unter ihm Seienden aus, sei unendlich und unberührt von einer noch wandelbaren Materie. Eine andre von Avicenna abweichende Ansicht macht Averroes in Betreff des Sitzes des Verstandes geltend. Er unterscheidet zwischen Sinn

und Verstand. Der Sinn sei durch den Körper ausgebreitet, der Verstand nicht, weil er sonst nicht mehrere und entgegengesetzte Formen vereinen, Alles erkennen könnte. Unser Verstand erkenne sich selbst, der Sinn sei eine gebundene, nur auf Aeufseres gehende Kraft. Wenn die Denkkraft ein Körper wäre, so würde sie nicht sich selbst fassen; denn man sehe, dafs die sinnlichen, materiellen Formen sich selbst nicht erfafsten und ihr Ziel in Erfassung einer von ihnen verschiedenen Sache fänden. Averroes will nicht, wie Alexander von Aphrodisias, die Seele eng mit dem Körper verknüpft, das Gehirn als Organ betrachtet wissen. Er betrachtet die Seele zwar als Form des Körpers, aber als dessen Ursache, nicht als dessen Wirkung. Darum geräth er auch in Kampf mit Avempace, insofern dieser den Verstand als letzte Stufe einer Entwicklung zu betrachten geneigt war, denn das Niedere könne nicht Ursache des Höhern sein, sondern umgekehrt das Höhere Ursache des Niedern. Endlich bekämpft er auch den Alexandros und Themistios, insofern diese die Unsterblichkeitslehre des materiellen Verstandes zu gefährden schienen, der nicht mit der leidenden Seele des Averroes zu verwechseln ist, unter welcher die Vorbereitung, das Formaufnehmende verstanden wird. Die Hauptstelle in der Schrift de anima lautet: Existimandum est in anima reperiri tres partes intellectus; prima est ipse intellectus recipiens; secunda vero ipse agens; tertia vero est intellectus adeptus seu factus. Et horum duo quidem sunt aeterni, nempe agens et recipiens, tertius vero est partim generabilis et corruptibilis, partim vero aeternus. (Ritter VIII. 115 f.). Hieran reihe ich eine von Munck (art. Ibn-Roscd des dictionn. des sciences phil.) aus dem Arabischen übersetzte Stelle des Commentars über die Psychologie. Sie lautet: Il devient manifeste que l' intellect est, sous un rapport, une disposition dépouilée des formes matérielles, comme le dit Alexandre, et, sous un autre rapport, une substance séparée revêtue de cette dispositon; je veux dire, que cette disposition, qui se trouve dans l'homme, est une chose, qui s' attache à la substance séparée, parce que celle-ci est jointe à l' homme; mais que la disposition n' est ni une chose inhérente à la nature de la substance

séparée, comme l'ont pensé les commentateurs, ni une pure disposition, comme l' a pensé Alexandre. Ce qui prouve d' ailleurs que ce n' est pas une pure disposition, c'est que l' intellect matériel peut concevoir cette disposition vide de formes tout en percevant les formes; il faudrait donc qu'il pût percevoir le néant, puisqu'il peut se percevoir lui-même vide de formes. Par conséquent, la chose qui perçoit cette disposition et les formes qui lui surviennent, doit être nécessairement quelque chose en dehors de la disposition. Il est donc clair que l' intellect matériel est une chose composée de la disposition et qui, en tant qui'il y est joint, est un-intellect prédisposé (en puissance), et non pas un intellect en action; mais qui est intellect en action, en tant qu'il n' est plus joint à la disposition. Cet intellect est lui-même l' intellect actif, dont l' essence sera encore expliquée plus loin. C'est que, en tant quil est joint à cetté disposition, il faut qu'il soit intellect en puissance, ne pouvant pas se percevoir lui-même, mais pouvant percevoir ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire les choses matérielles; mais en tant qu'il n'est pas joint à la disposition, il faut qu'il soit intellect en action, se percevant lui-même et ne percevant pas ce qui est (au dehors), c'est-à-dire les choses matérielles. Nous expliquerons cela clairement plus loin, après avoir montré qu'il y a dans notre âme deux espèces d'action, l'une celle de faire les (formes) intelligibles, l'autre celle de les recevoir: en tant qu'il (l' intellect) fait les formes intelligibles, on l'appelle actif, et en tant qu'il les reçoit, on l'appelle passif; mais ce n'est qu'une seule et même chose. Derselbe Orientalist giebt auch Aufschlufs über eine ungedruckte Schrift des Roschd „Ueber den materiellen Verstand oder die Möglichkeit der Verbindung," wozu Moses von Narbonne und Joseph-ben-Schem-Tob Commentare geschrieben. Darin sucht Ibn-Roschd zu zeigen, dafs ein Band zwischen dem getrennten Verstand und dem menschlichen bestehen mufs, wie zwischen Subject und Form, und behauptet, dafs der erworbene Verstand das Band, oder das dem thätigen allgemeinen Verstand Aufnehmende sei. Denn falls der letztere den erworbenen aufnähme, so würde durch diese Aufnahme im allgemeinen Verstande ein neues Accidens

gesetzt, was unstatthaft sei, weil eine ewige Substanz nicht Subject neuer Accidenzien sein könne. Sei aber der menschliche Verstand das Empfangende, so könne die Aufnahme nur durch Erhebung und Identification geschehen, wobei der erworbene Verstand aufgehoben werde. Der thätige Verstand wirke nemlich auf zwei verschiedene Arten auf den materiellen oder leidenden: einmal so lange der letztere noch nicht zur Entelechie gelangt sei; dann durch Anziehung des Verstandes in actu, oder des erworbenen. Die erste Einwirkung müsse vorausgehen, weil sonst der erworbene Verstand, als nothwendige Grundlage des geistigen Seins, nicht existirte, da er erst durch die erstere Einwirkung entstehe und durch die zweite aufgehoben werde, indem die stärkere Form die schwächere aufhebe. Als Beispiele benützt der Philosoph das Empfindungsvermögen und die Einbildungskraft. Das erste sei eine wesentliche Vorbedingung für die letzte und doch verschwinde das erste gewissermassen, wenn die letzte erscheine, wie z. B. in den Visionen. Der thätige allgemeine Verstand, sagt er auch, wirke auf den materiellen, nach der Verwandlung in den erworbenen, wie das Feuer, welches den brennbaren Stoff verzehre und zugleich umwandle. Das Vermögen der Identification mit dem allgemeinen thätigen Verstande findet er nicht bei allen Menschen gleichmäfsig. Es hängt von dreierlei ab: von der ursprünglichen Stärke des materiellen Verstandes, die wieder von der Stärke der Einbildungskraft abhängt; ferner von der Vollkommenheit des erworbenen Verstandes, welche speculative Anstrengung erfordert; endlich von der mehr oder minder zur Umwandlung des erworbenen Verstandes bereiten Form. Aus der Ewigkeit und ewigen Thätigkeit des thätigen und materialen Verstandes folgerte der Philosoph endlich, dafs die Wissenschaften auf Erden nur per accidens entstünden und vergiengen, insofern sie mit einem Individuum, wie Sokrates, Platon, verbunden erschienen, an sich aber ewig seien.

Von Roschd sind uns viele Schriften erhalten und auch viele in den Venetianer Ausgaben des Aristoteles von 1483, 1487, 1497, 1527, 1550, 1562, 1573 gedruckt. Darunter gehören die Widerlegung des Gazali, das Tehâfot al-Tehâfot (Lat. destructio de-

structionis, Venet. 1497 fol.; cum ejusd. lib. de collect. intellect. abstracti, ib. 1527 fol.); ein Compendium der Logik (Universa res logica Ripae Trid. 1560. 4.); eine Paraphrase zur platon. Republik (Rom 1539); ein Commentar zur aristotel. Rhetorik (ed. Goldenthal, Lips. 1842) und Commentare zu andern aristotelischen Schriften, einige in mehrfacher Fassung; zwei Abhandlungen über den thätigen und leidenden Verstand unter der Aufschrift „De animae beatitudine; Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine;" die Abhandlung über den materiellen Verstand, ungedr. in hebr. Uebers. vorhanden; eine über die Eintheilung des Seins gegen Ibn-Sina; eine andre über die Uebereinstimmung der Religion und Philosophie, in hebr. Uebertrag. vorhanden; eine Schrift über den wahren Sinn der Glaubensdogmen, arabisch und hebräisch vorhanden etc. Ueber sein Leben handelten, ausser Munck, in neuerer Zeit Wüstenfeld in der Gesch. der arab. Aerzte S. 104 und Lebrecht im Magazin für die Literat. des Ausl. 1842 Nr. 79. 83. 95. 96. 108.

Wenn wir nach den Ursachen des Verfalls der arabischen Philosophie fragen, so treten uns vier Ursachen desselben entgegen. Die erste besteht in der blos äufserlichen Verbindung der hellenischen Lehre, wovon schon oben die Rede war. Ein solches Band, das zudem nur die Höchstgebildeten fesselte, war leichter gelöst. Die zweite Ursache liegt in der Opposition der Sufi, wie Al Gazels, der Mystiker, insbesondere der Sekte der Aschariten etc. Schon Ibn-Roschd hatte unter Almansur (1184) ernstliche Verfolgungen zu leiden, obgleich er sich keinen eigentlichen direkten Angriff auf die Religion erlaubte, sondern zu vermitteln suchte, so in der destructio destructionis und in den obengenannten religions philosophischen Schriften. Er findet überall Wahrheiten, in der Religion, wie in der Philosophie, und sucht den Koran nicht zu stürzen, sondern zu deuten. In dem Koran, sagt er z. B., finden sich Stellen, welche deutlich zu sagen scheinen, dafs Alles vorherbestimmt ist, und andre, welche dem Menschen bei seinen Werken einen Theil zuschreiben. Ebenso scheint auch die Philosophie von einer Seite gegen die Betrachtung des Menschen, als absoluten Urhebers seiner Werke, zu sein, weil diese sonst eine Art neuer, von der ersten Ursache, oder

Gott, unabhängiger Schöpfung wären, während von der andern Seite, bei der Annahme, daſs der Mensch zu Allem, was er thut, durch gewisse unabänderliche Gesetze, durch ein Verhängniſs, gegen welches er nichts vermag, getrieben ist, alle Arbeit des Menschen, alle seine Anstrengung, das Gute zu thun, eine vergebliche Sache wäre. Die Wahrheit liegt in der Mitte. Unsre Handlungen hängen theils von unserem freien Willen ab, theils von Ursachen auſser uns. Wir sind frei im Willen, auf diese oder jene Art zu handeln, aber unser Wille wird immer schon durch eine äuſsere Ursache im voraus bestimmt sein. Wenn wir z. B. eine Sache sehen, die uns gefällt, so werden wir wider Willen angezogen, wie wir nothwendig dasjenige fliehen, was uns miſsfällt. Unser Wille ist immer schon gebunden durch auſsen liegende Ursachen, welche gemäſs einer gewissen, stets gleich bleibenden, auf den allgemeinen Naturgesetzen beruhenden Ordnung der Dinge existiren. Solche Vermittlungsversuche halfen aber nichts. Die bei den Arabern, wie bei den Hellenen, Christen etc. zur Repräsentation widernatürlicher und darum im Ganzen vergeblicher Wünsche für das Uebernatürliche Consecrirten drangen durch. Man predigte in den Moscheen gegen Aristoteles, Farabi, Ibn-Sina. Man richtete in Spanien wegen philosophischer Studien einen gewissen Ben-Habîb hin. Man verbrannte in Bagdad (1192) die Werke des Al-Raon Abd-al-Salâm etc. Das Hauptassyl fand die arabische Philosophie nur noch bei den Juden. Die dritte Ursache des Verfalls liegt in dem höfischen Charakter der arabischen Philosophie. Mit der Schätzung an den Höfen war sie emporgeblüht, mit der Miſsachtung muſste sie sinken. Die vierte Ursache endlich in der steigenden sittlichen und politischen Verkommenheit der Araber, zu welcher der Idealism eines Farabi schlecht paſste. Es ist der Philosophie eigen, daſs sie nicht, wie mancher positive Glaube, neben dem Despotismus und dem Laster in die Länge vegetiren kann.

Beim Gesammturtheil über die arabische Philosophie hebt Ritter (VIII. 176) als Glanzpunkte hervor: die Untersuchungen über den Zusammenhang der sinnlichen Vorstellungen mit den Thätigkeiten des Gehirns und unter einan-

der; die Ausführungen über den Unterschied zwischen sinnlichem Vorstellen und Erkennen des Verstandes, wobei besonders das Gewicht hervorleuchte, welches auf die reflexive Thätigkeit des Verstandes und auf den Unterschied zwischen sinnlichen und intelligiblen Formen und Arten gelegt worden, wie über den Einfluſs des ganzen Weltzusammenhanges auf unser Erkennen; endlich die Untersuchungen über Materie und Form, in welchen sich als Ergebniſs immer deutlicher herausstellt, nicht allein, daſs allen weltlichen Dingen ein Antheil an der Materie im weitesten Sinne des Wortes zukomme, sondern auch, daſs die Formen, welche an ihr wirklich werden sollen, nicht nur äuſserlich ihr ankämen, sondern innerlich aus ihr heraus entwickelt werden müſsten. Vor Allem muſs aber wiederholt das lebendige Gefühl der Relation des Menschen hervorgehoben werden, welches, als Gegensatz der äuſserlich-mechanisch-physikalischen, trocken-isolirenden Naturbetrachtung, die Araber auszeichnet. In ihm ist die Wurzel der sorgfältigen Erkenntniſs- und Seelenlehre zu suchen, indem es galt, den Antheil des Oben und Unten festzustellen; in ihm die groſse Gewalt dieser Philosophie über eine energische, feingebildete Nation und über andre Nationen, die mit ihr in Berührung kamen.

Allgemeine Hilfsmittel zum Studium der arabischen Philosophie sind: Zenker, biblioth. orient. Lips. 1846; Hadschi Khalfa (Wissenschaftl. Bücherkunde arab. u. lat. h. v. Flügel, Leipz. 1835) sammt den übrigen orientalischen Werken, welche Literaturnotizen enthalten, wie die von Al-Kifti, Ibn-Abi-Oseibia etc. Casiri, bibliotheca arabico-hispana, Madrid 1760 sq. II fol.; Sacy, mémoire sur l'orig. et l'ancien. monum. de la litterature parmi les Arabes, Paris 1805; Bauland, hist. litter. des Arabes pendant le moyen âge, ib. 1823; Wüstenfeld, Gesch. der arab. Aerzte, Gött. 1840; Jourdain, rech.; Wenrich, de auctor. graecor. version. et comment. Syriacis Arabicis Armeniacis Persicisque comm. Lips. 1842; Ravaisson, mém. sur la philos. d'Aristote chez les Arabes in d. compt rendu d. trad. de l'ac. d' scienc. mor. et polit. Paris 1844 t. V; Hammer, Geschichte der arabischen Metaphysik, in einer Recension von Al' idschi's Kitabol Mecawif in der Leipz. Lit. Zeit. 1826 Nr. 161 f. Ueber denselben Delitzsch im Lit. Bl. des Orients 1840 Nr. 45; Delitzsch, Anekdota zur Gesch. der mittelalterl.

Scholastik unter Juden und Moslemen; Munck, Philosoph. d. Arab. im dictionn. de sciences philosophiq. par une societeté etc. Paris 1844; Schmoelders, documenta philos. Arabum, Bonn. 1836; Idem, essai sur les écoles phil. chez les Arabes, Paris 1842; H. Ritter, über unsre Kenntnifs der arab. Philosophie, Gött. 1844; die Geschichtschreiber der arabischen Reiche, wie Pococke (Specimen histor. Arab. Oxford 1650. 4.), Flügel, Aschbach etc.

XVII.

Christlich-internationale Philosophie, von 900 bis 1400 n. Chr.

Germanisch kann man die Scholastik nicht mehr absolut nennen, weil an ihr sich alle aus der Germanenherrschaft hervorgehenden Reiche, die Deutschen Victor von St. Hugo, Albert der Grofse etc., wie die Franzosen Abälard, Gilbert, Almarich etc., die Italiener Thomas v. Aquin etc., wie Engländer, Joh. v. Salisbury, Duns Scotus etc. betheiligten, und die Kraft des Germanischen in den Franzosen, Italienern und theilweise schon in den Engländern bereits gebrochen ist. Christlich aber mufs die Philosophie heifsen, weil sie die Wahrheit des Glaubens zur Voraussetzung hat, nicht auf die ratio, sondern die rationes eindringt (Baur Dogmengesch. S. 154 f.). Jene positive Haltung der Theologie steigert sich mit dem Fortgange sogar (Ritter VII. 154), statt dafs sich eine von der kirchlich-geschichtlichen Offenbarung unabhängige Weltweisheit gestaltet hätte.

Erst hatte man Philosophie und Theologie noch nicht streng gesondert; dann den Grundsatz durchzuführen gesucht, dafs die Philosophie das zu begreifen habe, was durch kirchliche Autorität als Glauben hingestellt war, ohne dafs man die Philosophie für etwas Geringeres ansah als den Glauben; später sollte auf natürlichem Wege nicht Alles begriffen werden können und die Theologie über dem Philosophiren stehen; endlich wollte man den Kräften der Vernunft bei der Erkenntnifs der Wahrheit fast nichts mehr zutrauen. „Die Geschichte der Philosophie, bemerkt Baur (Dogmengesch. S. 17), verlor sich in die Dogmengeschichte und ging in dieser unter, so dafs es kein

vom Dogma unabhängiges Denken mehr gab, bis (nach der Reformation) sich das Denken vom Dogma wieder losmachte, sich selbst zum Anfange machte zum deutlichen Beweise, dafs seine Hingebung an den Glauben nur eine periodische Form des Bewufstseins sein sollte.“ Hören wir noch aus dem 16ten Jahrh. Bellarmin (De effectu sacramentor. lib. II. cap. 11.): Nam tenemur quidem rationem reddere ejus quae in nobis est Spei (1 Petr. 3.), sed id facere tenemur ex principiis fidei, non ex Metaphysica. Nam S. Augustinus, libro 3. de peccatorum meritis et remiss. cap. 4, *ego*, inquit, loquens de argumentis contra modum traductionis peccati originalis, *etiamsi istorum argumenta solvere non valeam, video tamen inhaerendum esse divinis literis* etc. Et in epist. 29. ad Hieron. dicit se, cum interrogatur quommodo peccatum Adae propagetur in posteros, respondere solitum: *Hoc, ut alia multa, me ignorare confiteor.* Et tamen non propterea deerat defensioni fidei.

International ist die Scholastik, weil in ihr eine todte Sprache sich breit macht, kein Element, weder das germanische noch das romanische, zum völligen und reinen Durchbruche kommt, und endlich römische, griechische, arabische Ergebnisse nicht blos ein Anregungsmittel, sondern ein Fundament bilden, theils mittelbar durch die Kirchenväter, theils unmittelbar durch den Einflufs der platonischen, aristotelischen wie arabischen und römischen Schriften. Ueber den Einflufs und die Verbreitung der aristotelischen Schriften, wovon Rixner S. 68 spricht, ist nun Jourdain (Recherch. sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristole, ed. II. Paris 1842) nachzusehen. Von den Platonischen Schriften wurde besonders der Timäos schon im 9. und 10. Jahrhunderte wirksam. Der Einflufs Platons zeigt sich bei Gerbert, Berengar, Abälard, Anselm, Hugo von St. Victor, Adelard von Bath, Bernhard von Chartres, Gilbert etc. (Ritter VII. 69 f. 635 f.). Wie man das Organische, die stufenweise Entwicklung der Philosophie bei den Griechen als Kriterium der Eingeborenheit ihrer Philosophie geltend gemacht hat, so kann man das Unstete, Sprunghafte der Scholastik als Kriterium der Mischung verschiedener nationaler und wissenschaftlicher Elemente betrachten.

Der eigenthümliche Charakter dieser Periode im Verhältnifs zur vorigen besteht in der subjectiven Gestal-

tung, wobei es sich aber von selbst versteht, daſs die Aneignung in sporadischen, unsystematischen Versuchen noch nebenher läuft. In der vorigen Periode hatte die Zeit das Subjective objectiv gemacht, wozu auſser der wachsenden Ferne auch die Unterbrechung in den Trägern der Religion, den Völkern, und in den Schulen durch die gewaltigen Stürme wirkten. Nun trat die Zeit ein, wo das Gelernte, das Ergebniſs der Schule, von dem reifenden Geschlechte europäischer Völker gehandhabt werden sollte. Dies war ohne subjective Selbsterhebung nicht möglich. Auf sie deuten die freien Spiele der Sporadiker (Abälard, Gilbert, Simon von Tournay etc.) wie die Bewältigungen des Stoffes der Systematiker und Concentratoren (Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus, Albertus, Thomas, Scotus), die Freude an einem vom objectiv religiösen Bestande freieren, wenn auch nur noch latent gegen diesen reagirenden Elemente bei den Physikern und Encyclopädisten (Wilhelm von Hirschau, Adelard, Bernhard von Chartres, Wilhelm von Conches etc. bis auf Thomas von Cant. und Raimund von Sabunde), wie der Drang nach Opposition gegen diese Erhebung bei Mystikern, Praktikern und Nominalisten von Roscelin bis Occam, von Bernhard bis Bonaventura, von Johann von Salisbury bis Gerson.

Bei der gewaltigen subjectiven Erhebung kann es uns nicht wundern, wenn auch die alte, bei Porphyrius, Boethius, in den Glossen des Raban etc. (Ritter VII. 310) angeregte Frage über die Realität der allgemeinen Begriffe gleichfalls frisch zu Leben kam, wobei drei Arten von Parteien auftauchen. Erstens Nominalisten, wie Roscelin, welcher gegen die Spaltungen im Verstande, die sich immer mehr häufen muſsten, reagirte und, ein Feind der Theilung zwischen Form und Subsistens etc. bei den natürlichen Dingen wie bei den Personen der Dreieinigkeit, nothwendig bei dem blosen Sein des Untheilbaren anlangen muſste. Von ihm wird ein von Schmeller aufgefundener Brief erscheinen (Bullet. der bair. Akad. 1847 Nr. 31). Die Lehre der Nominalisten giebt der Verfasser der Schrift de generibus (Cousin, ouvrages inédits d'Abelard p. 513) in den Worten an: De generibus et speciebus diversi diversa sentiunt.

Alii namque voces solas genera et species universales et singulares esse affirmant, in rebus vero nihil horum assignant. Eine Widerlegung steht p. 522—540. Dann Realisten, wie Wilhelm von Champeaux † 1121, von dem nach Cousin (Ouvr. inédits d'Abélard p. CXII) noch sententiae theologicae ungedruckt und bei Martene (Anecd. t. V. p. 881.) ein Bruchstück de origine animae und Andres bei Cousin gedruckt vorhanden. Er hat sich durch seinen strengen, unter dem Kampfe mit Abälard später gemäfsigten Realism auf die Seite derer gestellt, welche die Anstrengungen ihrer Zeit in der Dialektik gegen die Nominalisten wohl dadurch zu sichern glaubten, dafs sie alles Wesen und die Wahrheit in die Begriffe oder Formen verlegten. Auf ihn zielen die Worte des Verfassers der Schrift de generibus (bei Cousin a. a. O. p. 513): Alii vero (genera et species) res generales et speciales universales et singulares esse dicunt; sed et ipsi inter se diversa sentiunt ... Alii vero quasdam essentias universales fingunt, quas in singulis individuis totas essentialiter esse credunt. Der genannte Verfasser sucht diese Lehre p. 513—518 zu widerlegen. Ferner realistische Indifferentisten, wie Walter von Mortagne (de Mauritania), dessen Lehre der Verfasser der Schrift de generibus in dem Satze fafst: quidam enim dicunt singularia individua esse species et genera subalterna et generalissima alio et alio modo attenta (Cousin p. 513). Er ordnet ihn den Realisten unter und bekämpft die Lehre p. 518—522. Walter starb als Bischof zu Laon 1174 (Ritter VII. 397). Eine dritte Art von Realism vertritt der Verfasser der Schrift de generibus selbst, indem der Begriff der Natur und ähnlichen Schöpfung etc. von ihm angewandt wird. Dasselbe gilt von Gilbert. Aufserdem hat man in neuerer Zeit noch besonders den Conceptualism hervorgehoben, den man durch verschiedene Stellen zu charakterisiren sucht, wovon hier zwei Platz finden mögen. Gilbert (In Boeth. I. p. 1132) sagt: Tria quippe sunt: res, intellectus et sermo .... Sed neque sermonis nota, quicquid res est, potest ostendere, neque intelligentiae actus in omnia, quaecunque sunt ejusdem rei, potest offendere, ideo nec conceptus omnia tenere. Circa conceptum etiam remanet sermo. Non enim tantum

rei significatione prodit sermo quantum intelligentia concipit. Die zweite steht bei Joh. v. Salisb. Metalogic. II. 17.

In der zweiten Hälfte dieser Periode bringt Albert der Grosse eine Vereinigungsformel zu Stande, welche auf nicht lange Zeit und nur theilweise befriedigt. Wilhelm Durand von St. Pourçain will schon wieder die Gedanken nur als Gedanken gelten lassen. In sent. I. dist. XIX. q. 5. sagt er: Intelligere in homine est vera res et denominatio, qua homo dicitur intelligens est realis in homine; intelligi autem non est vera res in lapide nec denominatio, qua lapis dicitur sic intellectus est realis in lapide . . . . Omne quod est subjective in intellectu est accidens, res autem exterior est quandoque substantia materialis, vel, si accidens est, accidens corporeum. Inter haec non potest esse similitudo vel conformitas in essendo, cum sint diversorum generum. Der Zusammenhang zwischen Realem und Idealem wird von ihm zerrissen, das Wissen in ein Unreales, ein ens rationis verwandelt, alle Gewifsheit der Philosophie in Frage gestellt. Ebenso von Wilhelm Occam (In sent. I. dist. II. q. 4: Nihil scitur nisi complexum, complexum autem non est extra animam, nisi forte in voce, vel in consimili signo). Er weicht mit der Behauptung, dafs die Universalien aufser der Seele in den Dingen, aber verschieden von den Dingen, blos in formaler nicht in realer Weise existirten (Logic. I. 16. In sent. I. dist. II. q. 6.), von Scotus ebenso ab, wie Wilhelm von den Thomisten. In beiden Orden breitet sich die Herrschaft des Nominalism aus und der einzige Vereinigungspunkt ist die alte theologische Anomalie. So steht z. B. Occam nicht an, seinem erkenntnifs-theoretischen Ergebnifs Abbruch zu thun im Verhältnifs zum Theologischen (Log. I. 15; In sent. I. dist. II. q. 4: Nulla una res numero non variata nec multiplicata est in pluribus suppositis vel singularibus nec etiam quibuscunque individuis creaturis simul et semel. Sed talis res si poneretur esset una numero, ergo non esset in pluribus singularibus, nec de essentia illorum. Hoc est proprium soli divinae essentiae).

Man erkennt die Bedeutung dieses Kampfes erst, wenn man die Abhängigkeit und den Mangel an Voraussetzungs-

losigkeit bei den philosophischen Bestrebungen jener Zeit erwägt. Vier Factoren trieben erst zur Aufnahme und Werthschätzung der aristotelischen Logik und der platonischen Philosophie: Die Tradition der Schätzung bei den Kirchenvätern; das Bedürfnifs nach systematischer Gestaltung; die natürliche Wifsbegier; endlich der natürliche Drang zu begreifen, zu rationalisiren. Alle vier erzeugten erst die Ansicht, dafs die theologische Schule, von welcher allein die Rede sein kann, der Philosophie, nicht nur als einer Vorbereitung, sondern auch als einer wenn auch nur unvollkommenen Fundgrube der göttlichen Wahrheit, günstig zu seyn Ursache habe. Aber bald erhoben sich die Positiven, bei welchen die Praxis, das Gefühl die drei letzten Factoren vertrat. Tiefer einschneidend, principieller und wissenschaftlicher konnte ihr Kampf nicht unterstützt werden, als durch die Trennung des Denkens vom Sein, durch den Satz, dafs alles Philosophiren über die höchsten Angelegenheiten nur ein Spiel mit Namen, mit Gedankendingen sei. Am Ende des 12. Jahrhunderts hatten die Mystiker, Praktiker und Nominalisten es bereits so weit gebracht, dafs eine völlige Trennung der Philosophie und Theologie, eine doppelte Sprache und doppelte Wahrheit in Aussicht stand, wie wir z. B. bei Otto sehen werden. Dafs der Nominalismus noch keinen gröfsern Erfolg hatte, selbst bei Praktikern und Mystikern, ist der fortdauernden Wirksamkeit des ersten und zweiten Factors zuzuschreiben. Indessen wäre doch der christlichen Philosophie ein ähnliches Schicksal bevorgestanden, wie später der arabischen und jüdischen, wenn nicht zwei Gewalten die europäische Menschheit gerettet hätten. Die erste dieser Mächte war das aufsteigende Leben bei den abendländischen Nationen, die Progression der nationalen Individuation, welche bei Juden und Arabern oder Türken etc. nicht zu finden ist, und, wie ein innerer Herzschlag, gegen subjective Erschlaffung und geistige Fäulnifs arbeitete. Die zweite durch jene vermittelte war Aristoteles. Unter diesen Einflüssen erlebten jene vier Factoren eine neue Verjüngung und erzeugten die Blüthe der Scholastik. Indessen war die alte Opposition keineswegs gebrochen. Sie gelangt viel-

mehr, unter Anführung der Mystiker von praktischer und der Nominalisten von wissenschaftlicher Seite, zum völligen Siege gegen Ende des 14. Jahrhunderts. Was im 12. Jahrhunderte nur halb deutlich sich angekündigt, tritt im 14ten schreiend hervor. Die Gründe hievon können nur aus der Abstumpfung jener vier Factoren fliefsen. Die patristische Tradition übte nicht mehr den ursprünglichen Einflufs, wie auf die lernbegierigen, durch weniger Kritik beirrten Gemüther. Die morgenländischen Väter, die philosophisch-erregteren und geistig bewegteren, hatten den abendländischen immer mehr weichen müssen. Man unterschied schärfer zwischen Vätern und Vätern, zwischen Väterstellen und Väterstellen. Die Kirchenversammlung, das Dogma, die Hierarchie lagen näher. Das viele Durchlebte rückte mit jedem Schritte das Alterthum in gröfsere Ferne des Eindrucks. Das Bedürfnifs nach systematischer Gestaltung war erfüllt, die Hilfsmittel hiezu verloren an Werth. Die Wifsbegier war gesättigt und die antike und arabische Philosophie hatten den Reiz der Neuheit verloren. Es existirte aufser der platonischen und aristotelischen Philosophie keine dritte mehr, welche zur neuen Aufnahme der ganzen Arbeit hätte nöthigen können. Ja die Quellen und Darstellungen hatten sich so gehäuft und ausgedehnt, dafs sich die Zahl derer verstärken mufste, welchen die Betreibung lästig und unlustig vorkam. Das natürliche Gesetz der Trägheit, welches auch im Alterthume gegen die klassische Philosophie reagirt hätte, gewann mehr Boden. Der letzte Factor hatte endlich kein befriedigendes Ergebnifs erzielt und konnte, unter der Voraussetzung der Unantastbarkeit gewisser Glaubenslehren, die schon Otto bezeichnet, kein solches Ergebnifs erzielen. Der Versuch der subjectiven theologisch-philosophischen Gestaltung hatte in sein Gegentheil umgeschlagen, in die Passivität, in die Skepsis. Aber Alles dies war nur unter Voraussetzung der Philosophie, als theologischer Schule, geschehen. Es war so viel wie nichts geschehen, die Praktiker, Mystiker und Nominalisten hatten nichts erreicht, so wie man die Voraussetzung fallen liefs, die Philosophie für die Philosophie, die Theologie für die Theologie geltend machte und den Gedanken des 12. Jahrhunderts, die

zwei Gebiete der Philosophie und Theologie zu trennen, wie die praktisch-mystisch-nominalistische Opposition auch in dieser Beziehung wieder aufnahm. Bei völliger Voraussetzungslosigkeit hatte die subjective Erhebung wieder Position erlangt und mufste ihr Leben, unterstützt von jenen zwei Mächten, weiterhin steigern.

Ueber die Periodeneintheilung dieses Zeitraumes wird man, wenn eine solche überhaupt nöthig scheint, kaum zweifelhaft sein können. Bis zum 12. Jahrhundert herrschen die logischen Schriften des Aristoteles und die kosmologischen des Platon; in den letzten zwei Jahrhunderten die arabisch-aristotelische Philosophie. Bis zum 12. Jahrhundert kämpft die Opposition gegen die Philosophie mit steigendem äufserlichem Erfolge; im 13. und 14. Jahrhunderte mufs sie ihr Werk neu aufnehmen und gelangt am Ende wieder zum Vorschlag. Das 12. Jahrhundert hat einen Hugo, Lombardus, das 14. Thomisten, Scotisten etc.

Unter den einzelnen Sporadikern der ersten Hälfte des Zeitraums begegnet uns zuerst der bekannte Papst (Gerbert) *Sylvester* † 1003. Aus seinen Schriften hat man mehrfach Sätze für rationale und realistische Anschauung gesammelt. So sagt er ep. 23: Humanitas quippe prima in activis, divinitas secunda in speculativis. Und in der Schrift de corpore et sang. dom. (bei Pez thes. anecd. nov. I. 2, 7): Non enim ars illa, quae dividit genera in species et species in genera resolvit, ab humanis machinationibus est facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt et a sapientibus inventa. Eine rein philosophische Frage behandelte er in seiner Schrift de rationali et ratione uti (bei Pez p. 149 sq.), wo er wenigstens die Frage behandelt, wie von niedern Begriffen nur höhere und doch von dem vernünftigen Wesen der Vernunftgebrauch ausgesagt werden könne (Ritter VII. 300 f.).

Wie Gerbert seine Schule theils in Frankreich, theils in Spanien, bei den arabischen Aristotelikern gemacht, so pflanzte sich wieder von ihm aus mannigfaltige Anregung fort, z. B. auf *Fulbert*, den Lehrer des *Berengar* von Tours † 1088. Der letztere ist ein Hauptkämpfer im Abend-

mahlsstreite gegen Lanfrank und in jener Controverse, welche für das dialektische Leben von grofser Bedeutung war, Realist und Rationalist. In der Schrift de sacra coena sagt er z. B. Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere: quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem dei, suum honorem reliquit, nec potest renovari de die in diem ad imaginem dei (Ritter VII. 307 f.).

In Betreff *Anselms* von Canterbury (geb. 1033, † 1109) ist besonders seine Vertretung der Lehre Augustins über das Verhältnifs zwischen Wissen und Glauben hervorgehoben worden: qui non crediderit, non intelliget, nam qui non crediderit, non experietur et qui expertus non fuerit, non intelliget. Weniger hat man mit Ritter (VII. 352) hervorgehoben, dafs er unter Glauben nur die Ueberzeugung der Seele von einer übersinnlichen Wahrheit versteht. Man wird in seiner Forderung innerer Erfahrung und Reinigung, in seiner Betonung der Vernunft, als princeps et judex omnium quae sunt, in seiner an den Pantheismus streifenden Richtung, welche ihn zu dem Ausspruche treibt „Sic existendi veritas intelligitur in verbo, cujus essentia sic summa est, ut quodammodo illa sola sit. In factis vero non est simplex absolutaque essentia sed verae illius essentiae vix aliqua imitatio" — leicht den subjectiven Charakter dieser Periode erkennen. Denn selbst dieses Anstreifen an die Auflösung der Wahrheit der Dinge in die Wahrheit Gottes ist nur der Rückschlag einer für jene Zeit gewaltsam erscheinenden Thätigkeit. Wenn man das Viele, was dieser Realist dem augustinischen Platonism, dem Kampfe zwischen Berengarius und seinem Lehrer Lanfrank verdankt, in Anschlag bringt, so besteht seine glänzendste Seite wohl in der gelungenen, kurzen Wiedergabe frisch- und selbstverarbeiteten Stoffes, die auch später bei Cartesius so mächtig wirkte. Die schwächste Seite aber besteht wohl in seiner Auffassung des Bösen und der Folgen. Er nimmt die Prädestination an, er will die Sünde für eine Ewigkeit entscheiden lassen und sagt doch, dafs der Mensch die Pläne, die Macht Gottes nicht stören könne etc. Da Rixner den Werth des ontologischen Beweises aufrecht halten will, so

sei

sei schliefslich Ritters Bemerkung eingeschaltet, dafs das Ungenügende jenes Beweises auf Verwechslung des Seins, welches Subject aller Prädicate und also auch aller Vollkommenheiten ist, mit dem Sein der Prädicate oder Vollkommenheiten beruht (Ritter VII. 316 f. 638. VII. 703).

Die subjective Richtung, welche bei Anselm nur von späterer Zeit gewürdigt werden konnte, trat in *Abälard* auf eine selbst den Zeitgenossen augenfällige Art heraus. Der h. Bernhard schreibt: Irridetur simplicium fides, eviscerantur arcana dei, quaestiones de altissimis rebus temerarie ventilantur, insultatur patribus, quod eas magis sopiendas quam solvendas censuerint. Omnia usurpat sibi humanum ingenium, fidei nil reservans; irruit in divina, sancta temerat magis quam reserat; clausa et signata non aperit, sed deripit; et quicquid sibi non invenit pervium, id putat nihilum: credere dedignatur.

Ueber Abälards Bildung, Wesen und Schicksal sagt Otto v. Freising (De gestis Frid. I. c. 47.): Petrus literarum studiis aliisque facetiis ab ineunte aetate deditus fuit, sed tam arrogans suoque tantum ingenio confidens, ut vix ad audiendos magistros ab altitudine mentis suae humiliatus descenderet. Habuit primo praeceptorem Roscelinum quendam, qui primus nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit et post ad gravissimos viros, Anselmum Laudunensem, Guilhelmum Campellensem Catalauni episc., migrans ipsorumque dictorum pondus tanquam subtilitatis acumine vacuum judicans non diu sustinuit. Inde magistrum induens Parrhisius venit, plurimum in inventionum subtilitate non solum ad philosophiam necessariarum sed et pro commovendis ad jocos animis hominum utilium valens. Ubi occasione quadam satis nota non bene tractatus monachus in monasterio S. Dionysii effectus est. Ibi die noctuque lectioni ac meditationi incubans, de acuto acutior de literato efficitur literatior, in tantum ut post aliquod tempus, ab obedientia abbatis sui solutus, ad publicum prodiret docendique rursus officium assumeret. Sententiam ergo vocum seu nominum in naturali tenens facultate non caute theologiae admiscuit etc.

Dafs Abälard gerade in eine Zeit fiel, wo die Reaction gegen die Subjectivität so starke Vertreter fand, dies war sein Ruhm und auch sein Fall. An sich gehörte Abälard

weder zu den Vertheidigern entschiedener geistiger Freiheit, noch in irgend einer Beziehung zu den Entschiedenen. Indifferent und ungleich stellt er sich zwischen die Nominalisten und Realisten, obgleich er in Bezug auf die Anwendung der Philosophie auf die Theologie zur Partei der Nominalisten gehörte; und auch Remusat (Abelard t. II. p. 111), im Hinblicke auf ein neu entdecktes Fragment, zu sagen genöthigt ist: „Quoi qu'il en soit, ce nouveau fragment de la philosophie d'Abelard nous la montre sous un jour nouveau (?) et lui restitue le caractère, que lui attribue la tradition historique. Nous venons de le voir nominaliste etc. Das Auffallende, daſs Abälard, als Sporadiker, die Wahrheit der Dinge den Worten entgegensetzt (Introd. ad theol. II. 2. 10; Ritter VII. 240) und so eine Richtung der entgegengesetzten Partei, der Speculationsfeinde seiner und späterer Zeit, theilt, mindert sich bei der Erwägung, daſs der Nominalism auch zur Beschützung des speculativen — doch nicht die Sache erreichenden, also auch nicht gefährdenden — Spiels angewandt werden konnte. Er stellt ferner in dem Sic et non die theologischen Schulansichten einander nicht entgegen, um bei der Skepsis oder bei eigener, über die Gegensätze und das Positive erhabener Ueberzeugung anzulangen, denn der Glaube bleibt sein Ruhekissen und die Quelle seiner Hoffnung (eb. 408); er empfiehlt die weltliche Kunst, die heidnischen Philosophen und Dichter, betrachtet sie aber nicht im Sinne der ersten Kirchenväter als Gefäſse des heil. Geistes, als Gläubige ohne Willen, um die Kluft zwischen Heidenthum und Christenthum aufzuheben; denn er hält das Erkennen ohne den Glauben für verdienstlos und den Glauben an die Erlösung durch Christum für nothwendig (eb. 410 f.); er will den Himmel nicht stürmen, denn wie einem Augustinus ist ihm die Gottheit menschlichen, bildlichen Ausdrücken unerreichbar; er verharrt nicht fest darauf, daſs der wahre Weg vom Zweifel zur Erforschung, von dieser zur Wahrheit gehen müsse, wie er im Sic et non p. 16. es ausgesprochen, denn es finden sich auch Stellen bei ihm, daſs der Glaube das Erste sei. Endlich war Abälard viel zu wenig consequent und wahrhaft muthig, um es bewuſster Weise auf

Ketzereien anzulegen. In dem Prolog zu dem Sic et non sagt er p. 17, er habe das Decret des Papstes Gelasius de authenticis vorangesetzt, damit man sehe, dafs er nichts aus den Apokryphen genommen, und aufserdem habe er Auszüge aus den retractationes des h. Augustinus angehängt, aus welchen erhellen könne, dafs er nichts behauptet, was dieser zurückgenommen. Otto hebt besonders vier ihm vorgeworfene Punkte hervor: Quod pater sit plena potentia, filius quaedam potentia, spiritus sanctus nulla potentia; Quod spiritus s. non sit de substantia patris; Quod spiritus s. sit anima mundi; Quod Christus non assumpsit carnem ut nos a jugo diaboli liberaret; Quod non peccaverunt qui Christum ignoranter crucifixerunt. Er läfst aber Abälards Vertheidigung gelten und wirft ihm blos Unvorsichtigkeit vor. Es wäre kein Grund vorhanden gewesen, mit solcher Heftigkeit gegen ihn zu verfahren, wenn der herrschende Zwiespalt nicht gleichsam ein Opfer gefordert hätte. Bedauren werden wir den Abälard kaum, wenn wir betrachten, wie er z. B. den Roscelin in einem Briefe zum Ketzer stempeln will.

Die Partei des h. Bernhard, zu welcher unter Anderen in Frankreich Walter, Prior von St. Victor (mit seiner Schrift gegen Abälard, Gilbert, Peter den Lombarden und Peter von Poitiers, die er um 1180 herausgegeben haben soll; A. Planck, über die Schrift des Walter von Mauretanien contra novas haereses quas Sophistae Ab. etc. libris sententiar. suar. acuunt in den theolog. Studien und Kritiken 1844 H. 4.), in Deutschland Gerhohus † 1169 (S. meine allg. Literaturg. d. Deutsch. S. 174) gehörten, hätte ohne Zweifel auch den *Gilbert* de la Porée zu einem Ketzer gestempelt. Aber dieser hatte nicht ein Vorurtheil aus seinem Wandel gegen sich, wie Abälard, war nicht bloser Mönch und liefs sich nicht so leicht niedertoben. Man mufste ihm die Erlaubnifs geben, sich zu vertheidigen, was man bei Abälard nicht gethan (Otto Fris. de gest. Fr. c. 47. 48.).

Er wird von diesem Geschichtschreiber als Gegensatz Abälards hingestellt (c. 46. 50.): Ab adolescentia usque ad ultimam se-

nectutem in diversis Galliae locis philosophiae studium colens, re et nomine magistri officium administrarat, consuetus ex ingenii subtilis magnitudine ac rationum acumine multa praeter communem hominum morem dicere. Ab adolescentia magnorum virorum disciplinae se subjiciens, magisque illorum ponderi quam suo credens ingenio, qualis primo fuit Hilarius Pictaviensis, post Bernardus Carnotensis, ad ultimum Anshelmus et Radulphus Laudunenses Germani fratres, non levem ab eis, sed gravem doctrinam hauserat, manu non subito ferulae subducta. A scientia haud censura morum vitaeque gravitate discordante, non jocis vel ludicris sed seriis mentem applicarat. Sicut in factis sic in dictis se difficilem ostendit, ut nunquam puerilibus, vix autem eruditis et exercitatis quae ab eo dicebantur paterent animis. Mehrere seiner Schriften sind gedruckt, so ein Commentar zu Boethius de trinitate, ein Commentar zu Boethius de duabus naturis in Christo in der Basler Ausg. d. Boethius von 1570, eine Schrift de sex principiis bei einem alten Drucke (Authoritates Aristotelis, Senecae .. et Gilberti s. l. et. a. 4, und in der Ausg. des Aristot. Aug. V. 1672).

Seine Lehre findet man bei Ritter VII. 457 auseinander gesetzt. Wir werden sie in der Darstellung des nachfolgenden, von den Geschichtschreibern der Philosophie weniger beachteten Mannes gleichsam mitnehmen.

Neben Gilbert sei nämlich auch des Bischofs *Otto* von Freising † 1158 gedacht. Er stellt sich in seiner Arbeit de gestis Friderici imperatoris lib. I. cap. 46 sq. auf Seite Abälards und Gilberts gegen Bernhard, von dem er sagt: Erat autem praedictus abbas tam ex christianae religionis fervore zelotypus quam ex habitudinali mansuetudine quodammodo *credulus*, ut et magistros, qui humanis rationibus, seculari sapientia confisi, nimium inhaerebant, abhorreret, et, si quicquam ei christianae fidei absonum de talibus diceretur, facile aurem praeberet. Ex quo factum est, ut non multo ante hos dies ipso auctore, primo ab episcopis Galliae post a romano pontifice Petro Abaelardo silentium impositum fuerit. Er trat selbst als philosophischer Schriftsteller auf, denn Aeneas Sylvius sagt (Hist. Frid. III. in Kollarius Analect. II. p. 29): in Dialectica quoque ac Philosophia opuscula nonnulla edidit. Und er hat damit viel-

leicht jenen logischen Disput genährt, von welchem Radevicus, sein Biograph, in dem Epitaphium sagt:

Ipse dedit strepere logicum tumultum.

Ottos philosophische Bildung, welche sich von seinem langen Aufenthalte in Paris herschreibt, wird von demselben Biographen (t. II. p. LIX der Strafsburger Ausg. v. 1515 fol., welche mir vorliegt) auch in Prosa gefeiert: Literali scientia non mediocriter aut vulgariter instructus inter episcopos Alemanniae vel primus vel inter primos habebatur in tantum ut praeter sacrae paginae cognitionem, cujus secretis et sententiarum abditis praepollebat, philosophicorum et Aristotelicorum librorum subtilitatem in topicis analyticis atque elenchis fere primus nostris finibus adportaverit. Ob ea etc. sibi gloria laudem, laus invidiam ut assolet, non modicam peperisset, laqueos adversariorum imperterritus declinavit et obloquentium ora sine laesione probe probus evasit.

Von den bekannten Schriften Ottos schlagen besonders zwei Abschnitte seines Werkes über Friedrichs Thaten l. I. 5 u. 55 hier ein, welche sich schon in der Aufschrift als speculative Excurse ankündigen.

In dem erstern Abschnitte geht er von dem Unterschiede zwischen dem Erzeugenden (genuinum) und Erzeugten (nativum) aus. „Das erste ist einfach, besonders, einschichtig; das zweite zusammengesetzt, mit gleicher Form begabt, concret (simplex, singulare solitarium — compositum, conforme, concretum). Bei den Christen giebt es nicht dreierlei des Entstehens und des Princips entbehrende Erzeugende (genuina), wie bei Platon, sondern nur ein Ewiges, die Gottheit, Gott den Vater, aus dem Alles, Gott den Sohn, durch den Alles, und den heil. Geist, in dem Alles ist. Und diese drei sind nicht drei Götter, noch drei Principien, noch drei Ewige, sondern Ein Princip und Ein Ewiges. Die Gottheit allein hat kein Princip und ist einfach. Denn was zusammengesetzt wird, wird nothwendig von einem Andern zusammengesetzt, da keine Sache sich selbst zusammensetzt oder zeugt. Was aber von einem Andern zusammengesetzt wird, mufs von einem Andern sein. Die Gottheit ist aber von keinem Andern, kann also auch von keinem Andern zusammengesetzt werden. Dieselbe göttliche Wesenheit ist

besonders singularis, weil sie weder nach der Actualität (actu) noch der Natur etwas ihr Gleichförmiges hat. Denn wenn wir uns zur Betrachtung Gottes erheben, so schwanken wir, wie bei einer unsichern Sache, hin und her, weil unser Verstand keinen Ruhepunkt findet, und erkennen besser durch Negation als durch Affirmation, was er ist. Unter den erzeugten Dingen mufs jede Natur oder Form, welche das ganze Sein des Subsistenten sein soll (quae integrum esse subsisten[illegible] sit), entweder actu et natura, oder wenigstens nach der Natur Gleichförmiges haben. Die Menschheit des Socrates ist z. B. actu et natura mit der Menschheit des Platon conform, da sie sich nach allen Theilen und aller Wirkung (effectum), was Einige die Form der Substanz und die Substanz der Form nennen, sowohl in jenem als in diesem findet. Es können defshalb Socrates und Platon, obgleich sie in Rücksicht der Theilung unter die Zahl fallen, so dafs sie zwei Menschen genannt werden, doch in Rücksicht der Verähnlichung Ein Mensch heifs[illegible] Denn die substanzielle Aehnlichkeit bewirkt, dafs [illegible]cht blos conforme Subjecte, sondern Eins und [illegible] genannt werden. Theile nenne ich hier aber die[illegible] Formen, welche zur Composition der Art entweder im Ro[illegible]setzt werden, als allgemeine, oder gesammelt wer[illegible], [illegible] unterscheidende (differentiales), oder jene begleiten [illegible]fällige; Jede Definition gehört nämlich zu etwas Anderem [illegible] kommt etwas Anderem zu, gehört der Form und kommt dem Subsistens zu. Daraus wird nun der Ausspruch klar, dafs die Menschheit des Socrates nach allen Theilen und aller Wirkung mit der Menschheit Platons von gleicher Form sei und demgemäfs Socrates und Plato in universali ein und dasselbe genannt zu werden pflegen. Denn falls die eine vernünftig, die andre sterblich wäre, so wäre sie weder ganz in jenem noch ganz in diesem, sondern einen Theil nähme jene, einen andern diese weg (die Strafsburger Ausgabe Ottos von 1515 liest caperet, wie mir scheint, statt carperet). Dasselbe erhellt in Betreff der Wirkung, weil diese jenen eben so vernünftig oder sterblich, wie jene diesen vernünftig oder sterblich macht. Die Concretion kann auch bei den natürlichen Dingen nicht blos mittelst Zusammenfassung

der Form und des Subsistens, sondern auch der Vielheit der Accidentien, welche das substanzielle Sein begleiten, betrachtet werden. Die Menschheit z. B., welche das ganze Sein des Menschen (integrum esse hominis) und (wie gezeigt) aus vielen Formen zusammengesetzt ist, zieht zur Einformung (informatio) des Subjects, das Vermögen zu lachen und die übrigen Accidentien (nach sich, was nach einer spätern Stelle hinzugedacht werden muſs) etc. Aus dem Gegensatze durch Negation erhellt also, daſs die göttliche Wesenheit weder gleichförmig ist, noch der Concretion unterliegt. Sie heiſst einfach gegen die Zusammensetzung, besonders gegen die Conformität, einschicht gegen die Concretion. Sie ist weder actu noch der Natur nach gleichförmig, weil ein andrer Gott, Schöpfer, Allmächtiger weder war, noch ist, noch sein kann. Sie nimmt keine Concretion an, da sie kein Subject einzuformen hat, noch eine Begleitung von Accidentien zuläſst. Darum kann sie auch nicht im eigentlichen Sinne Substanz genannt werden, denn die Substanz kann gewissermassen Subject genannt werden, die Form aber in keiner Weise Subject sein. Dies aber nach dem Philosophen darum, weil sie weder den Affectionen, noch der Bewegung unterworfen ist, aus diesem oder jenem bestehend, sondern Alles, was sie ist, einzig ist etc. Sie ist dieses schönste und mächtigste, auf nichts sich stützend, und eignet sich in Wahrheit weder für Definition, noch für Eintheilung, geschweige für Beweis (demonstrationi) und Zurückführung (resolutioni). Da sie nämlich keine über ihr stehende Gattung hat, so läſst sie keine Definition zu. Wie sollte sie Eintheilung zulassen, da ihr alle Arten (species) fehlen, in welche sie getheilt werden könnte? Wie sollte sie der Demonstration zugänglich sein, da sie, als Princip von Allem und als Erstes, Ersteres, Wahreres, Bekannteres nicht über sich haben kann? Nothwendig schlieſst sie demnach, in Folge der Natur der Einfachheit, Besonderheit, Einschichtigkeit, die Nothwendigkeit der Auflösung, Zurückführung aus, so daſs sie mit Recht für das alleinige auſserhalb stehende (externum liest die Ausgabe wohl statt extrinsecum), unveränderliche und unwandelbare Wesen von Natur gehalten wird."

„Dagegen nimmt alles Erzeugte ohne Zweifel von einem Andern seinen Ursprung, denn nichts kann von sich geboren werden. Was aber von einem Andern stammt, ist nicht Princip, ist also dieses und dieses, also nicht einfach, sondern zusammengesetzt. Wir erheben uns nämlich hier nicht zur theologischen und unaussprechlichen Zeugung und Geburt, sondern handeln blos von derjenigen, welche von den Philosophen Genitur, von uns factura oder creatura genannt zu werden pflegt. Es mufs hiebei bemerkt werden, dafs die Zusammensetzung eine andre bei den Formen, eine andre bei dem Subsistenten ist: bei den Formen aus Formen, bei dem Subsistenten aus Subsistentem. Obgleich sie unter keine Gattung fallen und das eine keine Zusammensetzung des andern zuläfst, kann jedoch das eine ohne das andere nicht sein. Diese so beschaffene Zusammenfügung aus dem Verschiedensten wird mehr Concretion der Gegensätze, als Zusammensetzung des Aehnlichen genannt. Von den Formen sind einige zusammengesetzt, einige einfach: einfach z. B. die Weisse, zusammengesetzt die Menschheit. Aber die einfachen können in der Zusammensetung zusammengesetzt erscheinen. Keine einfache vermag aber an sich bei den natürlichen Dingen ein Subject einzuformen, sondern begleitet blos die zusammengesetzte, einformende. Jede Form mufs also, um ein Subsistens einzuformen, zusammengesetzt sein und dieses und dieses sein. Dafs auch das Subsistente aus Subsistentem bestehe, ist Niemanden zweifelhaft, denn jeder Körper besteht aus Körpern. Und nicht ungereimt ist die Ansicht der Philosophen, dafs wie die Quantität in unendliche Quantitäten, so der Körper in unendliche Körper getheilt werde. Kein einfaches Subsistens, keine Form, welche das ganze Sein sein soll, kann also ohne Zusammensetzung sein. Jedoch ist zu bemerken, dafs ein Subsistens Vereinigung der Theile aufnimmt, das andere nicht. Der Körper läfst sie zu, der Geist nicht. Darum scheint auch der Geist einfach zu sein. Aber es ist darauf zu sehen, dafs die Einfachheit bisweilen blos gegen die Zusammensetzung, bisweilen gegen die Zusammensetzung und die Concretion zugleich scheidet. Der erschaffene Geist scheint zwar, da er von einer Seite ist, von der andern weise ist, keine Verbindung von Theilen zu

haben, kann aber doch nicht völlig einfach genannt werden, weil er eine aus Formen und aus der Concretion der Form und des Subsistens zusammengesetzte Form hat. Alles Erzeugte ist also zusammengesetzt. In Betreff der Conformität und Concretion ist es schon oben dargethan, weil es nämlich in Folge der substantiellen Aehnlichkeit gleichförmig, concret aber heifst, weil es ein Subject bildet und eine Vielheit von Accidenzen nach sich zieht. Unter allem Erzeugten findet man aber nichts mehr Zusammengesetztes, als den Menschen, welcher nicht blos ein aus dem Sein zusammengesetztes Sein hat, oder ein aus Subsistentem zusammengesetztes Subsistens, sondern auch, aus entgegengesetztem Subsistentem zusammengefügt, die Verbindung entgegengesetzter subsistenter Dinge und die Zusammensetzung derselben verschiedenen Subsistenzen aufnimmt. Darum ist es nicht zu verwundern, wenn er, aus so vielfacher und gewaltiger Zusammensetzung gebildet, leichter der Auflösung anheimfällt. Nicht blos die Form ist aus Formen zusammengesetzt, sondern auch die Formen der Zusammensetzung selbst entstehen bald und vergehen bald, und lassen, nie in bleibender und sicherer Lage verharrend, auch das Subject nicht zur Ruhe kommen. Indem einige weichen, rücken andre ohne Unterbrechung nach."

In dem 53. Abschnitte knüpft er seine Betrachtungen an Gilberts Trinitätslehre an. „Der Bischof, sagt er, behauptete, dafs er unter besondern Dingen (singularia) nicht die theologischen Personen, sondern ihre hervorragende Eigenheit (excellentiam) verstanden habe, vermöge welcher wir den Paulus antonomasice (das nomen commune statt des proprium setzend) den Apostel zu nennen pflegen, oder die Gottesgebärerin die Jungfrau, weil es weder eine solche Jungfrau giebt, noch gab, noch geben wird, welche nämlich zugleich Mutter und Jungfrau ist. Denn analog habe er die hervorragende Eigenheit der Personen im Auge gehabt, als er sie drei besondere Dinge genannt, da es keinen solchen Vater gebe, noch gegeben, noch geben werde, welcher Vater und Gott zugleich sei, und ebenso keinen solchen Sohn, keinen solchen heil. Geist. Da wir aber be-

merkt haben, daſs der Bischof Person in der Theologie wie Eine Sache an sich (tamquam rem per se unam) gefaſst, so wollen wir in seinen Sinn ein wenig eingehen, damit den Nachkommen dessen Darstellungsweise (die Straſsburger Ausg. v. 1515 liest judicium dictionis) leichter zugänglich ist. Es scheint zweckmäſsig, zu dessen Verständniſs folgende Eintheilung vorauszuschicken. In den Naturen ist die substantielle Eigenheit (proprietas) hier universell, dort singulär, oder individuell, oder particulär. Die individuelle ist hier personal, dort nicht. Unter Person verstehe ich aber die von der Personheit (personalitas) gleichsam denominativ genommen, nicht die, welche die Griechen von der Vornahme der Maske (προσωπον), die Lateiner von personare hernehmen, sondern die, welche Boethius (Lib. de persona et natura contra Euticen. et Nestorium), nicht an die Wortableitung, sondern an den Begriff der Sache sich haltend, Person, nach dem griechischen hypostasis, nannte und darnach sie also definirte: Person ist eine untheilbare Substanz von vernünftiger Natur. Universell nenne ich aber die substantielle Eigenheit nicht als ob sie Eine in Mehrerem wäre, was unmöglich ist, sondern insofern als Mehreres in Aehnlichkeit lebt und in Folge dessen von der Einigung der Verähnlichung universell, gleichsam in unum versalis heiſst (sed ex hoc quod plura in similitudine vivendo ab assimilandi unione universalis dicatur). So universell von der Aehnlichkeit mehrerer Dinge ist in höherem Maase die Körperlichkeit, in geringerem die Thierheit, in geringstem oder letztem die Menschheit. Darum sagt Boethius: Die Art ist die Form der Individuen und die letzte Aehnlichkeit, denn nach ihr begegnet nicht Aehnlichkeit, sondern vielmehr Unähnlichkeit. Daraus erhellt das zweite Glied, warum ich die Eigenheit eine singuläre, individuelle oder partielle genannt habe, d. h. diejenige, welche ihr Subject andern nicht verähnlicht, wie die Menschheit, sondern von andern Dingen theilt, absondert, trennt, wie diejenige, welche wir mit immaginärem Namen (ficto nomine) Platonität zu nennen pflegen, von der Theilung individual, von der Absonderung particulär, von der Unähnlichmachung singulär genannt worden ist (a dividendo individualis, a par-

tiendo particularis, a dissimilando singularis). Und dagegen mag man nicht einwerfen, dafs sie von Theilen eher dividual (dividua) als individual (individua) genannt werden müsse. Denn da sie ihr Subject nicht blos von andern theilt, oder ihnen verunähnlicht, sondern auch in seiner Individualität und Unähnlichkeit so fest beharren macht, dafs ein andres Subject weder ist, noch war, noch sein wird, das nach einer Eigenheit derselben Art ihm verähnlicht werden kann, so wird sie besser Individuales durch Beraubung, als Dividuales durch Setzung genannt; und ihr Gegensatz, welcher durch Theilung mit Mehrerem in Gemeinschaft tritt (communicat) und durch Gemeinschaftlichmachung (communicando) theilt, mufs richtiger dividual genannt werden. Es mufs jedoch bemerkt werden, dafs das Individuelle und Singuläre keine Wechseldinge (ad se convertentia) sind, denn jedes Individuale ist singulär, aber nicht jedes Singuläre individual. Denn diese Weisse ist ein Singuläres aber kein Individuales. Endlich kann in den Naturen kein Einfaches Individuales sein. Defsgleichen ist nicht jedes Individuelle personal, aber jedes Personale individual, nach der vorausgehenden Untereintheilung, in der es heifst: das Individuale ist hier personell, dort nicht. Es wird dies aus der vorausgehenden Definition der Person leicht klar werden. Da nämlich jedes Sein aus der Form ist, so nimmt jegliches Subsistens Sache und Namen von seiner Form. Da defsgleichen jede Definition zu einem Andern gehört und einem Andern zukommt, so darf man nur beziehungsweise eines für das Andre gebrauchen. Die Person hat also von ihrem Sein, welches mit immaginärer Benennung Personheit genannt werden kann, die Benennung, aber in der Definition wird die Person nicht blos individuelle Substanz genannt, aufser mit dem Zusatze „von vernünftiger Natur." Defshalb kann man bei den nicht wortarmen Griechen sehen, dafs das Eine *ουσια*, das Andre *ουσιωσις*, das Andre *ὑποστασις* genannt wird. Wir können aber die *ουσια* essentia, die *ουσιωσις* subsistentia heifsen, indem wir *ὑποστασις*, wegen der Mangelhaftigkeit des lateinischen Ausdrucks, nicht mit Einem Worte geben können. Denn während sowohl bei uns, als bei jenen substantia oder hypo-

stasis von substare (die Unterlage bilden) genommen wird, besteht der Unterschied darin, dafs unser substantia unbestimmt für alles Substante gilt, während die ὑποστασις jener blos für das gebraucht wird, was in einer vernünftigen Natur Unterlage bildet. Darum wollte der lateinische Dolmetscher, da er nicht wörtlich sein konnte, lieber den Sinn beibehalten und lieber mit persona, als substantia es geben. Darum wird auch die oben angeführte Definition der Person gebraucht. Es erhellt also, dafs nicht jedes Individuale Person ist, weil nicht jede individuelle Substanz eine vernünftige Natur ist, wie das Sein dieses besondern Berill, oder der Berill selbst hier Individuales, dort individuelle Substanz, jedoch keine vernünftige Natur ist, obgleich der Berill, auch wenn er von vernünftiger Natur wäre, dennoch noch nicht vollkommen individuelle Substanz genannt werden könnte. Denn wir pflegen individuelle Substanz nicht diejenige singuläre Sache zu nennen, welche mit einer andern gleichfalls singulären Sache zur Bildung eines Ganzen sich zu vereinigen vermag, und nicht an sich Eine ist. Denn Eins an sich ist dasjenige, welches weder actu noch der Natur nach mit einem Andern zur Bildung eines Ganzen beitragen kann, konnte, können wird. Daher kommt es, dafs diese Seele, welche Substanz und von vernünftiger Natur ist, doch, weil sie in dieser Weise nicht Eine an sich, oder individuell ist, da sie mit diesem Körper zur Bildung dieses Menschen sich vereinigt, nicht Person genannt zu werden scheint, indem von ihr, nach dem Gezeigten, die obige Definition von Person fern bleibt. Der Bischof stellte nun die zwei Regeln auf, dafs es von verschiedenen subsistenten Dingen auch verschiedene Subsistenzen, und dafs es von verschiedenen Personen verschiedene personelle Eigenheiten gebe, und schlofs die eine von der Theologie aus, gab dagegen die zweite zu. Die erstere, in Folge derer von eben so vielen Subsistenzien als subsistenten Dingen die Rede ist, beseitigte er ganz. Die zweite liefs er gelten, da keine persönliche Eigenheit in der h. Trinität dem Vater zukomme, die dem Sohn zukomme und umgekehrt. Er behauptete darum, dafs Person von dem vorausgeschickten Gebrauch, nicht von daher, weil sie prosopon heifst, in



die Theologie hinübergenommen worden, wobei er häufig den Ausspruch des Hilarius anführte: „Fern sei es, dafs derselbe sich bald als Vater, bald als Sohn maskire!" Sofort äufserte er, die Personen seien auch an sich Einheiten (unas). Seine Aeufserung, auf andre Weise sei Gott Vater, auf andre Gott und doch nicht dies und dies, hat diesen Sinn. Gott sagt man aus in der Substanz, Vater in der Relation, was auch in der Theologie verschiedene Prädicamente sind, wie aus Boethius Buch über die Trinität bewiesen wird. Und darum ist der Schlufs: „Wenn er auf andre Weise Vater, auf andre Gott ist, so ist er dies und dies" noch nicht richtig, da man erst dann so schliefsen kann, wenn zuerst zugegeben wird, dafs Beides von Gott auf die Substanz ausgesagt wird, wie, wenn wir sagen: Gott ist gut, weise, allmächtig. Denn falls dieses, da es auf die Substanz ausgesagt wird, verschieden wäre, so wäre Gott ohne Zweifel dies und dies."

Cousin (Collection de documents inédits, ouvrages inédits d'Abélard Paris 1836. 4; Einleitung S. XI sq.) beschreibt als eine seiner Quellen den Codex S. Germani à Pratis n. 1310. In demselben finden sich bis Blatt 36 Schriften von Abälard mit dem Zusatze des Titels und Verfassers. Von da an hört die Angabe der Verfasser auf und mit Blatt 41 ändert sich sogar die Schrift. Aber Cousin schreibt auch das Folgende dem Abälard zu, „weil es keinen Grund gebe, es als dem Abälard nicht gehörend zu betrachten, weil Blatt 41 Wilhelm von Champeaux Magister genannt werde (p. XIV sq.), weil Abälard Conceptualist gewesen sei und der Verfasser der Fragmente auf Bl. 41 f. auch Conceptualist (p. CLVI)." So sind wir, trotzdem dafs die Gestalt des Manuscripts dagegen mehr als dafür sprach, und Cousin selbst den plötzlichen Wechsel fühlt (Ici la forme aride de la glosse disparaît et fait place à une manière plus libre et plus heureuse, Introd. p. XIV), auf einmal mit einer neuen Schrift Abälards de generibus et speciebus (p. 507 sq.) beschenkt worden. Aber damit war schon ein Andrer nicht ganz zufrieden. Ritter VII. 362 f. A. fand die diplomatischen Gründe ungenügend, meinte magister bedeute nicht Lehrer, Abälard sei nicht so gewifs Conceptualist, die Schreibart der fraglichen Schrift habe einen ganz andern Charakter, als die Schreibart Abälards. Und wer soll nun nach ihm Verfasser sein? Joscelin, oder einer seiner Schüler, weil Gauslenus, nach

Johannes v. Sal., universalitatem rebus in unum collectis attribuit et singulis eandem demit. So sehr Ritter aber in seinen Gründen gegen die Annahme Cousins Recht, so wenig Gewicht möchte ich auf seine eigene Conjectur legen. Joscelin ist z. B. schwerlich der scharfe und gewandte Mann gewesen, für welchen ihn Ritter hält. Otto v. Freis. (De gestis Fr. I. 52) erzählt: Intra caetera Gilb. dixisse traditur: Audacter confiteor, patrem alio esse patrem, alio deum, nec tamen esse hoc et hoc. Cujus dicti obscuritatem tanquam verborum prophanam novitatem tam impatienter magister Jozelinus Suessionensium episcopus excepit, ut juxta proverbium medium vitando incurreret ripam. Nondum enim auctoritatem illam Augustini legerat vel fortasse lectam intellexerat, qua de eodem altissimo loqui gestiens secreto inter caetera dicit: Sic aliud est deo esse, aliud subsistere, sicut aliud deo esse, aliud patrem esse vel dominum esse. Quod enim est ad se dicitur, pater autem ad filium et dominus ad servientem creaturam. Ait ergo praedictus episcopus: quid est quod dicis, esse deum nihil est! Erat quippe quorundam in logica sententia, cum quis diceret, Socratem esse, nihil diceret. Quos praefatus episcopus sectans talem dicti usum haud praemeditate ad theologiam verterat. Wie paſst dieses rasche, oberflächliche und unbedacht verwechselnde Wesen zum Verfasser der Schrift de generibus? Wir werden also nach einem Andern suchen müssen.

Wenn wir die vorhergehenden Abschnitte Otto's mit dem vergleichen, was der Verfasser der Schrift de speciebus et generibus giebt, so kann uns die Verwandtschaft nicht entgehen.

Otto spricht von einer forma substantiae und substantia formae, sagt, die Definition gehöre zur Form, die Form könne nicht Subject sein, alles Sein sei aus der Form, die Zusammensetzung der Formen sei eine andre, als die der Subsistentien etc. In der Menschheit (humanitas) besteht ihm das integrum esse des Menschen und sie zieht zur Einformung des Subjects (ut informet subjectum) die übrigen Accidentien nach. Der Geist ist nicht schlechtweg einfach etc. I. 5.

Bei dem Andern finden wir aber folgende Sätze: Socrates ex homine materia et Socratitate forma componitur. Socratitas formaliter constituit Socratem (p. 524). Unaquaeque essentia hujus collectionis quae humanitas appellatur ex materia et forma constat, forma autem non una sed pluribus, rationalitate et mortalitate etc. (p. 525). Neque enim universale appellata est tota collectio essentiarum omnium, quae susceptibilitate contra-

riorum informata, partim distribuitur in corpus partim in spiritum, sed illud tantum de illa multitudine, quod susceptibilitate contrariorum informante essentialiter sustinet corporeitatem; in quo essentia non communicat spiritus (p. 539). Res subjecta non est res praedicata, sed Socrates est unus de subjectis huic formae, quae est rationalitas (p. 528).

Otto (I. 5.) sagt: In nativis omnem naturam seu formam, quae integrum esse subsistentis sit, vel actu et natura vel natura saltem conformem habere necesse est... Quamvis plures soles non sint, sine repugnantia tamen naturae plures esse possunt.... Divisionis sectionem quomodo reciperet (deus), qui omnibus in quas dividi posset, speciebus caret? Er sagt: Unde quamvis Socrates et Plato ratione partiendi in numerum veniant, ut duo dicantur homines, tamen ratione assimilandi unus possunt dici homo. Substantialis namque similitudo non solum subjecta conformia sed et eadem et unum dici facit. Otto beruft sich dabei auf Boethius. Dieselbe Anwendung der Begriffe von natura, similitudo und species findet sich nun auch in den Stellen der Schrift de generibus. Speciem igitur dico esse non illam essentiam solum quae est in Socrate vel quae est in aliquo alio individuorum, sed totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturae conjunctam. Quae tota collectio, quamvis essentialiter multa sit, ab auctoritatibus tamen una species, unum universale, una natura appellatur (p. 524). Naturam dico quicquid dissimilis creationis est ab omnibus quae non sunt vel illud vel de illo, sive una essentia sit sive plures, ut Socrates dissimilis creationis ab omnibus quae non sunt Socrates. Similiter et homo species est dissimilis creationis ab omnibus rebus quae non sunt illa species vel aliqua essentia illius speciei, quod non convenit cuilibet collecto ex aliquot essentiis humanitatis (p. 533). Für seinen Begriff beruft sich der Verfasser auf Boethius (p. 537), wie oben Otto. Endlich sagt Otto, um nur noch eine Parallele anzuführen: Jam ex his patet, humanitatem Socratis secundum omnes partes et omnimodum effectum humanitati Platonis conformem esse etc. (S. ob.). Der Verfasser der Schrift de generibus aber sagt (p. 535): Cum negat Boethius, species partes generis carpere, non de essentiis illam multitudinem conjungentibus agebat, sed de partibus diffinitivis. Verbi gratia: animal, genus, ex corpore constat materia, ex sensibilitate forma. Cum ergo per partes suae quantitatis transit in species, non arripit una de speciebus materiam et non formam et alia materiam et non formam (ich zweifle an der Richtigkeit dieser Lesart), sed in singulis speciebus materia

et forma generis est .... Hoc enim habet nostra sententia, quod animal illud genus in parte sui suscipit rationalitatem et in parte irrationalitatem. Nec aliquo modo pars illa quae rationalitate tangitur irrationalitate efficitur vel e converso etc.

Vergleichen wir ferner die Verwandtschaft des obigen Abschnittes von Otto mit dem Commentare Gilberts zu Boethius de trinitate, sowie die unverkennbare Verwandtschaft der Sprache und Terminologie dieser Schrift, wie der andern gedruckten Schrift Gilberts mit dem Charakter in der Schrift de generibus, so kann es uns nicht zweifelhaft bleiben, dafs wir in der letztern weder Joscelins, noch weniger Abälards Werk vor uns haben, sondern eine Arbeit aus der Schule Gilberts, mag man wen immer, so lange es an diplomatischen Beweisen fehlen sollte, als Verfasser betrachten. Auf jeden Fall hat Cousin kein Recht, die Individuations- oder Assimilations-Lehre des Verfassers als Abälardisch zu betrachten, denn sie bildet in dessen Schriften eine völlige Anomalie.

Daran knüpfe ich einige Bemerkungen über Ottos aus seinen zwei geschichtlichen Schriften und anderem Gedruckten zu schöpfender Stellung zur Theologie. Schon im 5ten Abschnitte finden wir Sätze wie folgende: Quare, ut verba naturalia in divinam vertantur praedicationem, sicut simplex sic et singularis et solitaria (divina essentia) dicatur.... Non enim hic ad effandum de theologica et ineffabili generatione seu nativitate attollimur, sed tantum de ea, quae a philosophis genitura, a nobis factura seu creatura dici solet. Und im 8. Buche seiner Chronik Abschn. 4. sagt er, der menschlichen Vernunft seien zuwider die Geburt aus einer Jungfrau, die Anbetung des Altarssacraments, der Glaube an den Gekreuzigten als Gott etc. Er giebt dann die Folgerung: illi quippe, qui, humanam rationem sequentes, de rerum causis philosophantur, facilius rationibus et argumentis ad hoc ut fidem negent inducuntur. Wir erkennen daraus das entschiedene Gefühl des Dualism, die ganze Lehre, dafs Theologie und Philosophie verschiedene Gebiete, dafs in ihnen die Wahrheit und Anwendbarkeit des geistigen Apparats verschieden seien. Und so viel wir von Otto wissen, hat er sich nach dieser Regel stets gerichtet, nicht ohne, nach einer Stelle seines Biographen zu vermuthen, verdächtigt zu werden. Er pflegt und liebt die Philosophie,

vertheidigt

vertheidigt den Gilbert gegen Gerhohus (Pez Anecd. t. VI. 1. p. 565. 589), aber er läfst die Philosophie für sich bestehen und ist jeder Zeit gegen unvorsichtige Anwendung derselben auf die Theologie.

Die gemäfsigte theologisch-philosophisch-systematische Richtung setzten *Petrus Lombardus* († 1164) und *Hugo v. St. Victor* († 1141) fort. Der letztere ist als eigentlicher Gründer der Schule von St. Victor zu betrachten, zu der Wilhelm von Champeaux höchstens eine entferntere Veranlassung gewesen sein kann. In Hugo blüht die ganze Zeit, wie einst in Erigena, aus. Er ist die vorzüglichste, zusammenfassende und construirende Kraft dieses Zeitraumes.

Ritter, welcher VII. 507 f. 649 f. VIII. 703 f. die Lehre des letztern bespricht, findet das Wesentliche des Gegensatzes zwischen Hugo und Petrus darin, dafs dieser uns mehr auf die äufsere Frömmigkeit der Kirche weist, der erstere mehr auf die innere Frömmigkeit der Seele. „Von einem viel tiefern Nachdenken, sagt er VII. 650, als Alles, was wir beim Petrus Lombardus finden können, zeugt Hugos Weise, die hohe Würde der vernünftigen Seele mit der platonischen Ideenlehre in Verbindung zu setzen, indem er in der sinnlichen Schöpfung die eine und volle Wahrheit Gottes nur unter viele Arten vertheilt findet, dagegen der vernünftigen Schöpfung es vorbehält, dafs sie in jedem einzelnen Wesen alle Ideen, das Ebenbild Gottes, ganz enthalte. Daher genüge uns auch nur das höchste Gut, d. h. die Gesammtheit aller Güter, und sie zu erreichen in der Anschauung der vollen Wahrheit sei unsre Bestimmung, sei uns möglich."

„Die natürliche Vernunft, sagt Hugo, kann Vieles durch sich, wie an den Philosophen erhellt, welche, blos auf die Vernunft gestützt, nicht nur in Erfassung der Wahrheit in Ansehung der Geschöpfe, sondern auch in Ansehung des Schöpfers Vieles erkannten, nämlich dafs es Einen Gott giebt, und dafs dieser dreieinig ist. Aber zu dieser Erkenntnifs scheinen sie nicht ohne Beihilfe der Gnade gekommen zu sein." Dann sagt er wieder in seiner summa: „Obgleich die Lehre von den drei göttlichen Personen weit ab von unsern Sinnen und von der menschlichen Vernunft liegt, so mufs sie doch unbezweifelt geglaubt werden. Denn

der Glaube hat, wie der h. Gregorius sagt, kein Verdienst, wenn ihm die menschliche Vernunft einen Erfahrungsbeweis darbietet, d. h. da, wo überhaupt nur die menschliche Vernunft eine Erfahrung giebt. Der Glaube geht nämlich nicht gegen die Vernunft, sondern über die Vernunft. Wer deſshalb nichts glauben will, auſser was er mit der Vernunft begreift (wie die Philosophen), dessen Glauben hat kein Verdienst. Nur derjenige hat ein Verdienst, welcher glaubt, was der Vernunft nicht entgegenläuft und doch über die Vernunft geht." Den Glauben definirt Hugo als eine Art von Gewiſsheit der Seele über abwesende Dinge, welche über der Meinung und unter der Wissenschaft steht. Das Abwesende kann man nach ihm unter drei Formen aufnehmen, mit Läugnen, Meinen, oder Glauben. Unter Läugnen versteht er wieder die Verwerfung unbedingt; unter Meinen die Annahme von etwas, dessen Gegentheil man nicht ganz verwirft; unter Glauben die Annahme von etwas, dessen Gegentheil man ganz verwirft. Unter Wissen versteht er eine eigene Erfahrung. Im Glauben selbst unterscheidet er die Erkenntniſs und den Affect. Die erste ist der Inhalt des Glaubens, die zweite der Bestand des Glaubens.

Bei den zwei zuletzt genannten Philosophen sehen wir Mystik, Praxis und Systematik im Bunde gegen das Uebermaas der subjectiven Erhebung. Dieser Opposition schlieſsen sich auch Richard von St. Victor († 1173), Isaak von Stella († 1203) von mystischer, Alain von Lille († 1202) und Johann von Salisbury († 1182) von praktischer Seite an. Die äuſsersten Spitzen der Mystik dieser Zeit bezeichnen, nächst Walter von St. Victor, Joachim von Floris, Amalrich von Bena, David von Dinanto; die äuſserste Spitze der subjectiven Erhebung Simon von Tournay, erst Canonicus, dann Lehrer zu Paris, aus dem ersten Viertel des 13. Jahrhunderts. Nach Matthäus von Paris (ed. Lond. 1686 p. 173) hat er behauptet, christliche Wahrheiten beweisen und widerlegen zu können und in einer Vorlesung gesagt: O Jesule, Jesule, quantum in hac quaestione confirmavi legem tuam et exaltavi! Profecto, si malignando et adversando vellem, fortioribus rationibus et argumentis scirem illam infir-

mare et deprimendo improbare. Nach Thomas von Cantipre hat er dagegen folgende Phrase gebraucht: Tres sunt, qui mundum sectis suis et dogmatibus subjugarunt: Moises, Jesus et Mahometus; Moises primo Judaicum populum infatuavit, secundo Jesus Chr. a suo nomine Christianos, tertio gentilem populum Mahometus. Nach Matthäus ist Simon auf diese Rede stumm und einfältig geworden, nach Thomas hat er das Hinfallen bekommen. Es soll eine summa quaestionum in sententias von ihm zu Oxford und eine summa theologica handschriftlich zu Paris liegen.

Endlich sind noch, vor dem Uebergang auf die Gestalten der zweiten Hälfte dieser Zeit, einige Ergänzungen zu den Physikern und Encyclopädisten nöthig, welche sich von den Praktikern und Mystikern und theologischen Sporadikern durch die gröfsere Weltlichkeit, den kosmographischen Zug, von den Systematikern (wie Hugo) durch die lose, theologisch-accidentale Verbindung unterscheiden. Die Kosmographie rankte sich Anfangs bekanntlich an der Bibel, an Platons Timäus, an der Angelologie eines Gregorius, Augustinus, an Constantin dem Africaner, Johannitius, Macrobius, Lucretius, Virgilius, Helperich, Plinius hinauf, welche nach der Reihe in den Institutionum philosophicarum et astronomicarum lib. III. (Basil 1531. 4.) Wilhelms von Hirschau citirt werden.

Ich gebe hier Einiges aus diesem gedruckten Buche, indem wir hier den Ausdruck einer zahlreichen Klasse von Philosophen aus der ersten Hälfte dieser Periode finden. Die mit Klammern versehene Stellen befinden sich in einer vorzüglichen Handschrift der Münchner Staatsbibl. (Teg. 918. 4°) nicht.

Die Philosophie befafst sich nach diesem Buche mit dem, was ist und gesehen wird und mit dem was ist und nicht gesehen wird. Sie ist die zuverlässige Erfassung (certa comprehensio) desselben. Unter das Erste gehört das Unkörperliche, der Schöpfer, die Weltseele, die Dämonen und Menschenseelen; unter das Zweite das Körperliche, mag es einen göttlichen oder hinfälligen Leib haben (p. 2.). Gott kann in diesem Leben nicht vollkommen erkannt werden, denn wir können von ihm nicht

15*

die zehn Kategorieen wissen. Wir erkennen nicht vollkommen, was er ist. Seine Quantität, welche Alles erfüllt, überschreitet die Enge unsres Herzens. Bei Erklärung seiner Relation ist die menschliche Weisheit zu mangelhaft. Seine Qualitäten erfaſst die Vernunft nicht; seine Thaten zu schildern, reichen unendliche Zungen nicht hin etc. (p. 3.). Für das Dasein Gottes bringt der Verfasser zwei Beweise: einen aus der Schöpfung und einen aus der cottidiana dispositio. Da nämlich die Welt aus verschiedenen Elementen, aus warmen, kalten, feuchten, trockenen, gemacht ist, so sind sie entweder durch Wirkung der Natur, oder durch Zufall, oder von einem Künstler bei Zusammensetzung der Welt verbunden worden. Es ist jedoch der Natur eigen, immer das Gegentheil zu fliehen und das Aehnliche anzustreben. Also hat nicht die Natur die entgegengesetzten Elemente verbunden. Durch Zufall sind sie aber nicht verbunden worden; denn wenn der Zufall die Welt gemacht hätte, warum macht er nicht auch ein Haus, oder etwas solches, was leichter ist? Deſsgleichen wären, wenn der Zufall die Welt gemacht hätte, einige Ursachen der Welt vorausgegangen, deren Zusammenwirken die Welt bewirkte. Denn der Zufall ist ein unerwartetes Ereigniſs aus zusammenwirkenden Ursachen. Da nun, auſser dem Schöpfer, der Welt nichts vorausgegangen, so ist die Welt nicht durch Zufall entstanden. Sie muſs demnach von einem Künstler gemacht worden sein. Der Künstler muſs aber entweder der Mensch (oder ein Engel), oder Gott gewesen sein. Die Welt ist aber vor dem Menschen (und die Engel sind mit dem Menschen) erschaffen (p. 4). Der zweite Beweis stützt sich darauf, daſs alle Anordnung weise ist, also von einer Weisheit ausgeht. Die Weisheit ist nun entweder eine göttliche (oder englische), oder menschliche. Die menschliche bewirkt aber nicht, daſs die Dinge leben und reden, denn obgleich die menschliche Weisheit die Form des Menschen, oder eines andern lebenden Wesens hervorbringt, so kann sie ihm doch nicht Bewegung und Leben geben (die englische Weisheit aber, wie sollte diese die Engel selbst ordnen, disponeret?) Es ist also die göttliche Weisheit, welche dies thut. Alle Weisheit ist aber Weisheit irgend Eines. Der Inhaber

ist also Gott. So kommt man durch die gemeine Anordnung auf die göttliche Weisheit, durch die Weisheit auf die göttliche Substanz. Darum heifst die göttliche Weisheit ein Bild (signaculum, imago) der Gottheit (p. 4). In dieser Gottheit, der Gründerin und Lenkerin von Allem, sagten die Philosophen, sei die Macht zu wirken, die Weisheit und der Wille. Denn wenn sie weder Vermögen noch Wissen hatte, wie hat sie so Schönes gemacht? Wenn sie es ferner gemacht und nicht gewollt, so hat sie es entweder unwissend oder gezwungen gemacht. Wie sollte aber derjenige etwas nicht wissen, der auch die Gedanken der Menschen kennt? Und wer sollte den zwingen, der Alles kann? In der Gottheit ruht also die Macht, die Weisheit, der Wille, welche die Heiligen die drei Personen nennen, indem sie die Ausdrücke aus der gemeinen Sprache, wegen einer gewissen Verwandtschaft, übertragen und die Macht Vater, die Weisheit Sohn, den Willen h. Geist nennen. Macht wird der Vater genannt, weil er Alles erschafft und mit väterlicher Liebe ordnet; Weisheit der vom Vater vor der Welt gezeugte und dennoch mit ihm gleich ewige Sohn, weil die Weisheit ebenso auf ewige und substanzielle Weise von der Macht stammt, wie der Sohn zeitlicher Weise vom Vater (p. 5). Er handelt darauf über diese Zeugung, nicht ohne Verwahrung, die er p. 7 wiederholt: Sed quia diximus, filium gigni a patre et tamen coaeternum illi esse, de illa genitura aliquid disseramus, illud ante orantes, ne hoc quod invenitur „Generationem ejus quis enarrabit (Esaiae 53)“ nobis officere. Illud autem dictum est, non quia est impossibile, sed quia est difficile.... Sed quam diu de divinitate loquimur angustias nostrae scientiae transgressi sumus, illud orantes, ne si aliquid, quod scriptum non est alibi, hic inveniatur, haeresis judicetur. Nec enim qua scriptum non est haeresis est, sed si citra fidem est (p. 5). Ich habe die Stellen hergesetzt, weil man anfängt, viel von der Freiheit des Mittelalters zu reden.

Der Vater, sagt er, hat den Sohn gezeugt, d. h. die göttliche Macht die Weisheit, insofern sie voraus sah, wie er die Dinge erschaffen und die erschaffenen ordnen würde. Und weil er dies vor der Welt voraussah, so hat er vor

der Welt die Weisheit, d. h. den Sohn, gezeugt und zwar aus sich, nicht aus einem Andern, da er aus der eigenen Natur, ohne die Lehre oder Erfahrung irgend Eines zu benützen, dieses Wissen hatte von Ewigkeit. Spiritus ist eigentlich gleich Athem. Aber weil am Athmen, am Hauch oft der Wille des Menschen abgewogen wird, denn anders athmet der Fröhliche, anders der Zornige, so nannte man den göttlichen Willen übertragend spiritus und antonomatice den heiligen. Jener Geist geht vom Vater und vom Sohne aus, weil der göttliche Wille und die göttliche Güte daher, weil Gott so weise und mächtig ist, in der Wirkung sich zeigt (quia voluntas divina et bonitas inde quod ita sapiens est et potens deus, effectu ostenditur). Denn daſs der h. Geist vom Vater und Sohne ausgehe, heiſst nichts Andres, als daſs der göttliche Wille aus der Macht und Weisheit bis zur Schöpfung der Dinge und zur Leitung sich ausdehne. Dieser Wille und diese Güte ist mit dem Vater und dem Sohne gleich ewig, denn Gott war nicht mächtig und weise ohne gut zu sein, da für Gott Gottsein und Gutsein dasselbe ist. Und von Ewigkeit hat er gewollt, was er that, denn es ist in ihm keine Veränderlichkeit. Die Dreiheit der Personen ist aber Einheit des Wesens, denn die göttliche Macht, Weisheit und Güte ist Eine Substanz. Nie thut die göttliche Macht etwas ohne die Weisheit und den Willen etc. (p. 5). Die Weltseele, sagt er (p. 8), ist nach Einigen der h. Geist, denn durch den göttlichen Willen und die Güte, welche der h. Geist ist, lebt Alles, was auf Erden ist. Andre sagen, die Weltseele sei das den Dingen von Gott eingepflanzte Leben, in Folge dessen Einiges blos lebt, Einiges lebt und fühlt, Einiges lebt, fühlt und unterscheidet. Denn es giebt nichts, was lebte und fühlte, worin jenes natürliche Leben nicht wäre. (Eine dritte Partei sagt, die Weltseele sei eine gewisse unkörperliche Substanz, welche ganz in den einzelnen Körpern ist, obgleich sie, wegen der Trägheit gewisser Körper, nicht in Allen dasselbe bewirkt. Dies wollte Virgil in den Worten sagen: Quantum non noxia corpora tardant). Im Menschen ist also die eigene und die Weltseele. Schlieſst Jemand daraus, daſs im Menschen zwei Seelen

seien, so entgegnen wir „Nein," weil wir nicht sagen, die Weltseele sei die Seele, wie wir nicht sagen, die Hauptstadt der Welt sei die Hauptstadt. Diese, sagt Plato, sei auserdacht aus der dividualen und individualen Substanz, aus derselben und der verschiedenen Natur, was anderswo auszulegen ist.

Wer nun aber diese Ansichten mit der Schrift des Honorius Augustod. „Philosophia mundi" vergleicht, sieht auf den ersten Blick, dafs beide zusammenfallen. Was in der angeblichen Schrift des Hirschauers p. 1—27 steht, findet sich in der Ausgabe des Honorius Augustodunensis (Basel h. v. Herold 1543) p. 10—153. Defsgleichen entsprechen sich dort p. 27—51 hier p. 153—200; dort p. 51—65 hier 200—250; dort p. 65—77 hier p. 230—272, also alle Bücher. Und was beim Hirschauer unpaginirt voransteht, füllt bei Honorius den gröfsern Theil des Schlusses. Die Abweichungen sind nicht zahlreich. Honorius sagt z. B. I. c. 15. p. 122: Cujus expositionem si quis quaerat in glosulis nostris super Platonem inveniet (übereinstimmend mit dem angeführten Manuscript), während beim Hirschauer blos alias steht; p. 50 findet sich hier ein Zusatz, welcher sich bei Honorius p. 200 nicht findet etc. Dieselbe Schrift des Honorius, welche also schon ein Doppelgänger ist, fällt aber auch mit der in Bedas Werken (Basil. 1563 fol. II p. 311 sq.) befindlichen und dem Wilhelm v. Conches zugeschriebenen „περι διδαξεων sive elementor. philosophiae lib. IV" völlig zusammen und man bekommt einen kleinen Begriff von der Liederlichkeit der Verfasser der histoire literaire, wenn man t. XII p. 178 und p. 457 dieselbe Schrift als eine verschiedene zwei Autoren zuschreiben und — besprechen sieht. Cousin (Ouvrages inédits d'Abélard) tritt in ihre Fufsstapfen. Er schreibt dem Conches p. 669 die Schrift περι διδαξεων zu und p. 647 die philosophia mundi dem Honorius. So viel ich weifs, hat den Irrthum bisher Niemand bemerkt, wenn nicht Jourdain darauf gekommen, der im art. Guillaume d. C. des dictionnaire des sciences philosophiques t. II. p. 611 sagt, er habe in einer dissertation sur l'état de la philosophie naturelle au XIIe siècle (Paris 1838) den Irrthum Cousins berichtigt, dafs der Commentar zum Timäus von Honorius v. Autun sei, und der die philosophia minor dem Wilhelm von Conches abspricht. Leider ist mir die Dissertation nicht zugänglich.

Hier kann der Streitpunkt, wem nun die Schrift gehört, nicht erschöpfend behandelt werden. Ich begnüge mich mit Andeutungen.

Ein Manuscript der Münchner Bibliothek (Teg. 918. 4to), welches in die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts gehört, führte die Aufschrift „Incipit philosophia Guilelmi," welche von späterer Hand in „Guilerini de Conchis" corrigirt ist. Ein zweites Manucript aus späterer Zeit (Ald. 64. 8vo) führt die Aufschrift „Compendium philosophiae magistri Wilhelmi de naturis corporum coelestium et terrenorum." Ein drittes (Ald. 125 fol.) die Aufschrift „Magistri Wilhelmi incipit summa de naturis videlicet totius phil." Der zuerst genannte Codex enthält auch die Schrift des Honorius de imagine mundi, zwar auch ohne alte Aufschrift, aber doch mit der spätern Bezeichnung „Honorius de ymagine mundi." Als die Arbeit eines Wilhelm hat die philosophia mundi endlich auch ein Abschreiber des sogenannten Dragmaticon Wilhelms von Conchis aus dem 14ten Jahrhundert betrachtet (Cod. Indersd. 370. 4to auf der Münchner Bibliothek), denn er fügt am Schlusse noch von dem bei, was in der Ausgabe der Institutiones W. unter der Aufschrift „Hirsaugiens. aliquot philosophicae sententiae etc." steht, während zwei andre Handschriften des Dragmatikon (über welches die histoire literaire t. XII. p. 464 handelt, die auch von einer Ausgabe Strafsb. 1566 weifs) den Zusatz nicht mehr haben. Die mit dem Zusatze beginnt „Incipit prologus magistri W. de Conches in librum suum de secunda philos." und schliefst „Ut sic per cognitionem creaturarum ad cognitionem creatoris perveniamus. Amen." Eine zweite (Ror. 7. fol.) beginnt „Incipit philosophia magistri Wilhelmi," schliefst mit den Worten des Textes „Nec discernit nec intelligit" und macht dann noch eine Bemerkung, dafs es Zeit sei, das Rofs abzuzäumen etc. Eine dritte (Ald. 65. 8vo) ist ohne alle Aufschrift und schliefst „Nec discernit nec intelligit." Dabei will ich aber hierauf keinen grofsen Werth legen, denn die Ausgabe des Honorius v. Herold wird von der Tegerns. Handschrift bei den Worten (IV. cap. 39. p. 274) „Quia labor vincit omnia" verlassen, indem die Handschrift nur noch eine kurze Schlufsformel beifügt.

Aus dem Bisherigen läfst sich nun mit ziemlicher Sicherheit folgern, dafs ein Wilhelm, dessen M a g i s t e r t i t e l kein sicherer ist, Verfasser des drei Autoren zugeschriebenen Buches ist und damit auch des von Cousin (Ouvr. in. d'Ab. p. 646) dem Honorius von Autun zugeschriebenen Commentars zum Timäus. Denn darüber kann uns eine Vergleichung der von Cousin gegebene Stelle mit der Erörterung in den Institutiones p. 28 nicht in Zweifel lassen. Dazu kommt noch, dafs die Gestalt des Honorius eine sehr schwankende ist. Man kennt

den Streit zwischen Jak. le Boeuf (Diss. sur Honor. preté à la France in d. Recueil d'eclairciss. a l'hist. de France t. I. p. 254) und der Verfasser der hist. lit. de la France t. XII. p. 165, indem der erste ihn für einen Deutschen an der Kirche zu Augt bei Basel, die zweiten ihn in leichtfertiger Weise für einen Lehrer zu Autun ausgeben. Und sie selbst schreiben nach Cornelius a lapide (Comment. in Ecclesiast. p. 6), dafs des Honorius quaestiones zu den Sprichwörtern wörtlich mit denen des Salonius übereinstimmten. Bei solcher Unsicherheit der Person, bei dem Bestreben, auf ihn zu übertragen, bei dem Zeugnisse von vier Manuscripten, unter welchen sich ein gleichzeitiges befindet, darf man also nicht anstehen, die fragliche Schrift sammt dem Commentar zum Timäus einem Wilhelm zu übertragen.

Es frägt sich also nur, welchem Wilhelm? Hier verlassen mich nun alte zuverlässige Zeugnisse. Für Wilhelm von Conches sprechen nur jüngere Aufschriften, für Wilhelm von Hirschau die Basler Ausgabe von 1531, der aber kein altes und kein reines, vollständiges Manuscript vorlag, nach dem Cod. Teg. 918. 4to zu schliefsen. Mabillon (Acta Ss. ord. Bened. Paris 1701 fol. sec. VI. p. II. p. 725) redet zwar über die Schriften Wilhelms von Hirschau, übergeht aber die Basler Ausgabe und redet nur um einen „Liber seu Wilhelmus de universo" herum. Sein Vormann ist Stengel. Die Acta Ss. Venet. 1747 Juli t. II. p. 154 b., auf welche sich unter Andern Wachler (Literaturgesch. 3. A. II. S. 205. 363) beruft, treten Mabillon unkritisch nach. Die alte, von Stengel zuerst, dann von Mab. u. d. Actis gegebene Biographie, die sich zweimal auf der M. Staatsb. befindet, sagt in der alten Perg. Hdschr. (Emm. G. 73. 4to fol. 108. a. sq.): „Denique divina clementia illum comitante tanta ingenii excellentia pollebat, ut cum eminentia honestorum morum simul emineret studio variarum artium. De quibus multa monimenta sui natalis ingenii nobis reliquit. Nam naturale horologium ad exemplum coelestis hemispherii excogitavit, naturalia solstitia sive aequinoctia est statum mundi experimentis invenire monstravit, quae omnia etiam litteris mandare curavit.... In quadruvio sane omnibus pene antiquis videbatur praeminere. Andre Zeugnisse von Berthold, Trithem bestätigen. Dazu pafste das von Pez (VI.) herausgegebene in einem Münchner Codex (Emm. Y. 73 4to der seinem ganzen Inhalte nach eine auffallende Verwandtschaft mit dem von Cousin, a. a. O. S. 644, beschriebnen hat und aus dem das nachfolgende Fragment entnommen ist) befindliche, durch

eine spätere Aufschrift d. H. zugeeignete astronomische Fragment. So weit kommen wir also noch zu keiner Sicherheit und die weitere Entscheidung der Controverse, die ich offen lasse, hienge von einer Vergleichung aller einschlägigen Schriften der beiden Wilhelm ab.

Zur damaligen Lehre über die Weltseele setze ich eine Stelle nach jener Handschrift des 12. Jahrhunderts bei. Ich halte die Arbeit für eine Erklärung des Boethius de consolatione (metr. IX. lib. III. ed. Basil. 1570 fol. p. 1042). Der Verfasser könnte Wilhelm von Hirschau sein. Die Handschrift umfafst nur 6½ Bl. 4to, beginnt mit den Worten „Plato, philosophorum excellentissimus et omnium tam inventionum subtilitate quam eloquendi ornatibus facile princeps, de genitura rerum deque primis mundanae totius fabricae exordiis in Timaeo multa sublimi quadam mentis speculatione pertractans, quandam in principio fuisse trinitatem asseruit“ und schliefst, mit Bezug auf die Stelle des Boethius, mit den Worten „Sequentes pauci versus puram et simplicem ad deum continent orationem.“ Die Stelle lautet:

De anima mundi philosophi veteres, sumptis maxime rationum seminariis a Platone, quem inter ceteros principem profitentur, hanc habuere sententiam. Hunc (?) ad humani corporis similitudinem, quod vitali potentia omnibus equaliter infusus artubus spiritus animat atque movet, ipsa quoque mundanae molis universitatem vivificans et sensibili vigore adimpleat et competentibus sibi motibus agitet. Quam opinionem Virgilius, inter epicureae sectae greges inprimis eruditissimus, in sexto Eneidos libro (v. 724 sq.) his verbis inseruit: „Principio coelum ac terras camposque liquentes, Lucentemque globum lunae titaniaque astra, Spiritus inter alit totosque infusa per artus Mens agitat molem.“ In hanc eandem et Boethius noster concordat sententiam: „Tu triplicis mediam etc.“ Ecce, quam Boethius animam vocat, Virgilius spiritus (?) et paulopost mentem appellat, et quod hic ait „Cuncta m. c. a.,“ ille loquitur „Totosque inf. p. a. m. a. m.“ Porro de mundanae hujus animae divina generatione Plato in Timaeo subtilem edidit rationem, super quam ejus expositor, vir multae et magnae eruditionis, Calcidius, parcius licet loquendi, pluribus tamen verbis disseruit. Quarum disputationum sententias memoriter repetitas si pro ingenii mei captu explicuero, nihil, ut arbitror, in his versibus „Ab illo enim principio defluere atque oriri omnino videntur“ remanebit obscurum. Dicit Plato, mundi opificem deum animam, quae tantae moli vivificandae atque regendae

propositurus erat, et cogitasse atque reformasse hoc modo. Substantialem essentiam aliam individuam aliam ponit esse dividuam, et individuam celestium, dividuam vero terrenorum. Item naturam aliam esse eandem, aliam diversam. Eadem natura est ut hominis et hominis. Omnes enim homines secundum speciem ejusdem naturae est (?). Diversa vero natura est hominis et bovis, cum hic rationabilis sit, ille irrationabilis. Igitur ille mundi opifex ex substantia individua et item dividua medium quoddam conflavit atque conjunxit, quod in se utriusque, individui scilicet atque dividui, haberet portionem. Quod ipsum ex utroque ita mediae temperatum inter naturam eandem et item diversam medium collocavit. Deinde tria haec, idem eandem naturam primum et substantiam ex individua et dividua conpactam secundum quam mediam locaverat et diversam naturam tertium, ita simul conjunxit atque comiscuit, ut unum quodque trium duorum aliorum retineret admixtionem et partem, idem quod idem erat et substantia simul esset et diversum, et, quod substantia erat et idem, pariter et diversum esset, item quod diversum aeque esset et idem et substantia. Et haec est velut massa et quoddam fermentum ex tribus his, h. e. eodem et substantia et diverso, compositum, ex quo Plato deum opificem mundanam animam in hunc modum instituisse commemorat. Sumpsit, ut ait, ex toto fermento unam primitus portionem, hanc velut unitatem accipias; secundam duplam primae, hic sit binarius; tertiam triplam, ut trinarius; quartam quadruplam, ut IV.; quintam nonuplam, ut IX.; sextam VIII. duplam ut octo; septimam XX. et VII partibus propensiorem quam prima. Haec igitur membra in prima animae genitura absoluta in unam postea seriem coaptavit atque in longitudinem extendit in modum Λ literae. Quam seriem in longum consequenter fidit et secuit duasque ex una fecit easque invicem sibi mediam mediae implicuit, in modum X literae, et deinde in orbes inflexit quoad sibi capita coirent. Quos orbes contraria agnitione ferri jussit, ut alter ab Oriente in Occidentem verteretur, qui est cursus firmamenti, alter ab Occidente in Orientem, qui est cursus VII planetarum. His igitur rationibus expolitam animam in medio mundi posuit, quem locum quidam philosophi solis circulum esse voluerunt, quo ex medio omnibus magni corporis artubus se aequaliter infunderet totamque machinam motu sempiterno et in se reciproco circumageret.

Der Commentar hat in Ansehung des Dogmas eine weit freiere Richtung, als der von Mai bekanntgemachte (Classicor. auctor. t. III. Rom. 1831 p. 316. 331), hat jedoch größere

Verwandtschaft mit diesem, als mit dem des Thomas Anglicus (Duplex commentatio in Boethium Lugd. B. 1562. 4; Fabricius, bibl. lat. Hamb. 1721 p. I. p. 643 sq.), der die antiplatonische Richtung des 13. Jahrh. in den Worten kundgiebt: Ubi sciendum, quod ista littera communiter exponitur ad intentionem Platonis in Thimaeo. Sed quod ista expositio est difficillima et modicae utilitatis, ego eam praetermittam et ponam facilem expositionem, quae est de mente Aristotelis. Die althochdeutsche Uebers. h. v. Graff (Berl. 1837 S. 135) zeigt keine Verwandtschaft.

Zur Ergänzung wollen hier ferner genannt sein *Adelard* von Bath, *Bernhard* von Chartres. Der erste lebte und wirkte im ersten Viertel des 12. Jahrhunderts. Wir haben von ihm zwei Schriften im Manuscript: De eodem et diverso; Quaestiones naturales (Ritter VII. 381 f.). Der zweite hat durch zwei Gedichte, von welchen das eine, der Megacosmus, die Weltschöpfung, das zweite, der Microcosmus, die Menschenschöpfung bespricht, und durch seinen Commentar zu den sechs Büchern der Aeneide, wovon Cousin (Ouvrages inédits d'Abelard p. 267 sq.) wieder Bruchstücke gegeben, die Aufmerksamkeit erregt. Seine Blüthe fällt in die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts. Aus seinen Arbeiten, woraus hier einige Sätze folgen, sieht man sein Bestreben nach Bewältigung des ganzen Stoffes und nach Herstellung eines philosophischen Zusammenhanges.

Nascitur de divina mundi molitio voluntate... Dei vel voluntas vel bonitas summi patris est ejusque mentis in eadem operatione consensus. Quisnam ergo mundo et aeternitati ejus audeat derogare, ad cujus continentiam causas aeternas videat convenisse, dei quidem de voluntate consensum, de sapientia consilium, de omnipotentia causas pariter et effectum?... Praecedit yle, natura sequitur elementans, elementanti naturae elementa, elementis elementata conveniunt, sic principia principiis, sed a principe principio cohaeserunt.... Est elementans natura coelum stellaeque signifero pervagantes quod elementa commoveant ingenitas actiones... Incolumitas vitaque mundi causis quidem principalibus et antiquis, spiritu, sensu, agitatione, ordinatione consistit. Vivit Noys (bei ihm summi et exsuperantissimi

dei intellectus), vivunt exemplaria etc. Neque enim credibile est sapientem opificem insensatae materiae nec viventis originis fundamina praelocasse. Mundus quidem est animal; verum sine anima substantiam non invenias animalis..... Ex mentis igitur vita, silvae (bei ihm so viel als chaos) spiritu, anima mundi, mundialium vegetatione rerum aeternitas coalescit. In deo, in noy scientia est, in coelo ratio, in syderibus intellectus; in magno vero animali cognitio viget, viget et sensus causarum praecedentium, fomitibus enutritus. Ex mente enim coelum, de coelo sydera, de syderibus mundus unde viveret, unde discerneret linea continuationis excepit. Mundus igitur quiddam continuum (Cousin p. 630. Ritter VII. 386 f.).

Schon am Anfange des 13. Jahrhunderts wäre wohl die Philosophie, wie bei den Juden und Arabern es später geschehen, aufgegeben worden; die beiden Gebiete wären ihrem bereits sichtbaren Hange, sich ab- und auszustofsen gefolgt, wenn nicht Aristoteles, wie gesagt, das Subject auf's Neue aufgestachelt hätte, sich zu befriedigen und die zwei Gebiete für sich auszugleichen. Die drei gröfsten Versuche dieser Ausgleichung haben bekanntlich *Albert* der Grofse, *Thomas* v. Aquino und *Duns* Scotus geliefert.

Bei dem ersten, dessen für ächt angesehene Schriften in meiner allg. Literaturg. der Deutsch. S. 179 aufgeführt sind, ist vor Allem hier zur Ergänzung seine Stellung zu den Arabern zu erwähnen und zu den Verhandlungen über Nominalism und Realism. Er bekämpft die Ewigkeit der Materie, welche ihm als das aufser den accidentalen und substantialen Formen im Seienden Befindliche (Summa de creat. I. tr. 1. q. 2. art. 2. p. 9 b), als inchoatio formae (De nat. et or. an. l. 2. 4 p. 190 b; Summa theol. II. tr. 1. q. 4. m. e. art. 4. p. 52 a) erscheint und durch das Maas ihrer Fähigkeit die Individuation begründet, weil sie zur Particulation und Contraction der Form bringt (De nat. et or. an. tr. l. 2; De int. et int. I. tr. II. 1; Summa theol. II. tr. I. p. 4. m. 1. art. 2. part. 2. p. 38 a), wonach Gott nichts mit ihr gemein haben könne (Summa theol. II. tr. 1. q. 4. m. 1. art. 1. part. 3. p. 40 a). Desgleichen kämpft er ge-

gen die Ewigkeit der Welt aus demselben Grunde, obgleich er keinen Anfang des Schaffens annimmt (Summa de creat. 1. tr. 1. q. 1. art. 1 sq. Summa theol. II. tr. 1. q. 4. m. 2. art. 1. p. 48; De nat. et or. an. tr. II. 7. p. 207 b). Ferner bekämpft er die Ansicht des Averroes, daſs alle Menschen nur Einen thätigen Verstand hätten, weil sonst die Seele nicht selbst erkenne und der das Wesen des Menschen begründende Verstand nicht zum Wesen des Menschen gehörte, weil überall Individuation, d. h. Verschiedenheit der Subjecte, stattfinde etc. (De intell. un. c. Averr. 5; De intell. et intell. I. tr. I. 7. p. 245 a; De nat. et or. an. tr. II. 4. p. 202 a; Summa de creat. II. tr. 1. q. 55. art. 3. p. 267 b sq.). Aber diese Unabhängigkeit ist nicht zu hoch anzuschlagen, denn wo er den Averroes verläſst, schlieſst er sich auch an den Avicenna an. Auch ihm ist der menschliche Verstand ein leidender, so weit Gott und Engel auf denselben einwirken. Und der Vorwurf, daſs Albert sich von den arabischen Vorstellungen der Emanationslehre nicht ganz habe lossagen können, wird auf seine Annahme der Gradunterschiede in der Welt gestützt. Die Ursache ist nach ihm vollkommener, als die Wirkung; Gott kann nur Unvollkommenes hervorbringen (De caus. et proc. un. I. tr. IV. 5. II. tr. IV. 5; De int. et int. I. tr. I. 2 sq.), seine Herrlichkeit nicht in Einem Geschöpfe offenbaren (Summa theol. II. tr. I. q. 4. m. 3. p. 15 b). Den Weltzusammenhang denkt sich Albert in der Art der arabischen Aristoteliker. Seinen Wunderbegriff hat er aus Aristoteles (De gen. anim. IV. 4.) etc.

In Ansehung der zweiten Frage nimmt Albert an, daſs die Universalien vor, in und nach den Dingen seien, weil die Formen, also die Wahrheit und Wesenheit der Dinge, vor Allem im göttlichen, Alles in's Dasein rufenden Verstande seien, jedoch in der Materie zu Wirklichkeiten würden und endlich erst nach der Erhebung in die Wirklichkeit abstrahirt würden: Tria formarum genera resultant: unum quidem ante rem existens quod est causa formativa. Aliud autem est ipsum genus formarum quae fluctuant in materia. Tertium autem est genus formarum quod abstrahente intellectu separatur a rebus (De int. et int. I. tr. II.

3. 5.). In Ansehung des Glaubens betrachtet endlich Albert diesen als das der Vernunft Vorausgehende, als eine Wirkung Gottes, welche a posteriori begriffen werden soll (Summa theol. I. tr. I. q. 5. m. 2 sq.). Gott hält er nicht für begreifbar, aber doch für wahrnehmbar (Ibid. I. tr. III. q. 13. tr. IV. q. 18.). Das Ungenügende der natürlichen Erkenntniſs sucht er, wie später auch Thomas, darauf zu gründen, daſs sie von der Wirkung Gottes (der Welt) ausgehe, die Wirkung aber niedrigerer Art, als die Ursache sei (Ritter VIII. 241; Thomas, Summa p. I. q. 1—2. q. 13. q. 88).

Thomas von Aquino († 1227) ist jedoch weit weniger eigenthümlich, als Albert. Wenn er z. B. die Nothwendigkeit des Glaubens daraus beweisen will, daſs wir durch die Philosophie gar nicht, oder viel zu spät zur Erkenntniſs der nothwendigen Dinge gelangten (c. Gent. I. 4. 5; Summa theol. I. q. 1. art. 1.), so redet er nur Albert nach etc. Wenn Thomas, bemerkt Ritter VIII. 349, auch die Grundsätze Alberts zum Theil deutlicher und entschiedener entwickelte, so scheint uns doch (im Gegensatze zu Andern) an einigen Punkten sogar ein Nachlassen des philosophischen Strebens sich kenntlich zu machen, so in Betreff der Lehre Alberts über die Materie, als den Beginn der Form und in Betreff der Lehre des Averroes über die Verborgenheit der Formen in der Materie etc. Wenn Thomas die Meinung beseitigt, daſs die geschaffenen Dinge in nichts mit Gott vergleichbar seien und die Aehnlichkeit beider hervorhebt, weil die erstern in ihrer Wirksamkeit die göttliche Wirksamkeit nachahmten, so entwickelt er einen seinem Lehrer nicht fehlenden Gedanken. Ferner ist es nur eine anpassendere Darstellung des Gedankens, daſs im Verstande Erkanntes und Erkennendes sich vereinigen müſsten, wenn Thomas durch die Ansicht, daſs die Gott verähnlichenden Thätigkeiten in allen Geschöpfen, die Vereinigung mit Gott durch Verstandeserkenntniſs allein bei den Menschen sich fänden, Vorstellungen seines Lehrers von dem verähnlichenden Verstande beseitigt, welcher uns mit Gott erst wahrhaft in Gemeinschaft bringe. (Albert nennt diesen Verstand, diese Erleuchtung intellectus assimilans, assimilativus, accommoda-

tus, supperadditum naturae und schreibt ihn Gott oder einem Engel zu; Summa theol. I. tr. III. q. 16. m. 3. art. 3. p. 61 a; Ibid. II. tr. IV. q. 14. m. 3. art. 2. p. 4. p. 110 a; De int. et int. II. 9; De caus. et proc. un. II. tr. I. 13). Deſsgleichen setzt er auch in andern Punkten fort, was sein Lehrer begonnen hatte. Die Trinität glaubt er durch die Annahme zu erklären, daſs Gott sich in seinem Sohne erkenne, im Geiste wolle, wonach der Sohn den Verstand, der heil. Geist den Willen Gottes vorstellt (In sent. dist. XXVII. q. 2. art. 2.; Summa I. q. 40—61). In der Lehre über die Universalien schlieſst er sich an Albert an (Summa Theol. II. dist. III. q. 3. art. 2. Vgl. Ritter VIII. 530 mit 349 f.).

In *Duns Scotus* zeigt sich schon wieder eine Art Reaction gegen die Speculation, wenn auch in speculativem Gewande, ein Vorschlag der Praxis und des Willens im Verhältnisse zur Theorie und zum Wissen, eine Andeutung, daſs der groſse Anlauf, mit den Hilfsmitteln der Araber, Juden und des Aristoteles das Subject mit der Glaubensformel auszugleichen, verfehlt war. Scotus greift im Gefühle, daſs es auf dem bisherigen Wege nicht weiter gehe, zu einem sehr gewagten Mittel. Wie Cartesius sich nicht vom Satze losmachen konnte: „Ich denke, also bin ich," so ist es der Grundgedanke von Scotus: „Ich will, also erkenne ich." Und reichte dieser Gedanke nicht aus, so hatte sein Herz einen zweiten: „Gott will, also will ich, laut Offenbarung, also müssen wir es erkennen." Seiner geistigen Spannkraft widerstrebte die herrschende Philosophie, die an der Zweifels- wie an Speculationsgenuſssucht, an verschwimmender energieloser Gedankenwollust litt. Thomas (c. Gent. I. 8. 9. 12. II. 2.) hatte zwar die Vernunft für mangelhaft in göttlichen Dingen gehalten, aber doch den Weg durch die Philosophie, d. h. durch die Betrachtung Gottes in den Werken der Schöpfung, in der Wirkung, empfohlen, weil daraus Wahrscheinliches für die Glaubenslehren gewonnen werden könne. Scotus sucht dagegen die Theologie von den übrigen Wissenschaften abzusondern (In sent. prol. q. 3. 29.). Der Philosophie stehe keine Entscheidung über theologische Dinge zu, weil sie nur aus Allgemeinem auf Allgemeines schlieſse und das Besondere nicht als Besonderes zu erkennen

kennen vermöge, überall Nothwendigkeit erblicke (Ib. prol. q. 1. 14. 30.). Albert (De int. et int. II. 8. p. 259 a) hatte gesagt: Homo in quantum homo solus est intellectus. Und De nat. et or. an. I. 4. p. 192: Anima ista, licet sit una substantia hominis, habet tamen multas potentias, eo quod est in se colligens omnium formarum se ordine naturae praecedentium potentias, quae omnes intellectuali natura complentur tanquam in ultimo termino et fine. Thomas hatte gesagt (c. gent. III. 25—26): Inter omnes hominis partes intellectus invenitur superior motor. Finis intellectus est finis omnium actionum humanarum. Voluntas movet intellectum quasi per accidens, inquantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum et sic desideratur a voluntate. Et iterum voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum, quo agens movere dicitur, intellectus autem voluntatem per modum quo finis movet, nam bonum intellectum est finis voluntatis; agens autem est posterior in movendo quam finis, nam agens non movet nisi propter finem, unde apparet intellectum esse simpliciter altiorem voluntate, voluntatem vero intellectu per accidens et secundum quid. Vgl. Summa II. q. 148 sq. Scotus dagegen hält am Satze: Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate (In sent. II. dist. XXV. 22). Wie mit der Lehre des Thomas von den zwei Wirksamkeiten Gottes, einer höhern nach innen, der Selbst-Bestimmung-Erkenntnifs-Liebe, und einer niedrigern nach aufsen, die Bevorzugung des innern theoretischen Lebens der Intelligenz — so hängt die Bevorzugung des praktischen Lebens, des Willens, bei Scotus mit der Voranstellung des Willens und Rathschlusses Gottes zusammen. Waren jene dem Determinism, so ist er dem menschlichen Indifferentism geneigt. Aus den zufälligen Handlungen, welche er dadurch zu begründen sucht, dafs der Gegensatz der überlegten zu finden ist, folgert er zufällige Ursachen und unter diese zufälligen Ursachen zählt er den Willen, der sich selbst bestimme, Bestimmendes und Bestimmtes sei. Er unterscheidet aber dabei zwischen einem ersten und zweiten Gedanken. „Nicht der entwickelte Gedanke bewegt den Willen, sondern der Wille zieht den unentwickelten Gedanken an's

Licht" (Ritter VIII. 451 f.). Zu den unentwickelten zählt er die ersten, die willenlosen Regungen und Grundsätze unsrer Natur, welche von uns nicht abhängen. Aber wenn er das Joch des Theoretischen theils mit dem Willen durchbrechen und abschütteln, theils in der Herabstimmung der Transcendenz erleichtern will, so legt er eben ein Andres auf. Bis zur Unerforschlichkeit des Wesens Gottes hatte der stets gefühlte Zwiespalt zwischen der Glaubensformel und der Philosophie die Intellectualisten hingetrieben und zur Unerforschlichkeit des Willens Gottes, zur Prädestination (De anima q. 15; In sent. I. dist. XVII. q. 3. 22 sq.) treibt es den Voluntaristen hin. Dort hiefs es, die Weisheit, der Verstand Gottes geht über die Vernunft; hier sagt Scotus: Das Gericht Gottes ist unerforschlich (In sent. I. dist. XLI. 15; IV. dist. XLVII. q. 1. 5.). Seiner Richtung gemäfs entscheidet er alle weitern gangbaren Untersuchungspunkte. Den Glauben bezeichnet er z. B. in folgender Weise (In sent. prol. q. 4. 41): Fides non est habitus speculativus, nec credere est actus speculativus, nec visio sequens credere est visio speculativa — sed practica. Aus der Neigung für die Passivität folgt sein Realism. In Porphyr. q. 4. sagt er: Universale est ens, quia sub ratione non entis nihil intelligitur, quia intelligibile movet intellectum. Cum enim intellectus sit virtus passiva, non operatur, nisi moveatur ab objecto. Universale est ab intellectu. Et cum dicitur, ergo est figmentum, dico, quod non sequitur, quia figmento nihil correspondet in re extra, universali autem aliquid extra correspondet, a quo movetur intellectus ad causandum talem intensionem. Wie Avicenna nimmt er die Relation zu Hilfe, d. h. läfst das Besondere durch das Allgemeine zum Besondern, das Allgemeine durch das Besondere zum Allgemeinen bestimmen. An sich ist die natura, entitas quidditativa indifferent (In sent. II. dist. III. q. 1. q. 6.).

Auf der physikalischen Seite sei hier endlich noch des *Roger Baco* und des *Raimund* von Sabunde gedacht.

Der erstere wurde zu Somerset 1214 geboren und soll zu Oxford 1293 gestorben sein. Cousin hat aufser seinem opus majus ad Clementem (Lond. 1738 fol. Venet. 1750. 4.)

noch andere ungedruckte Schriften gefunden. Ueber seinen Aberglauben, seine Taxirung der Philosophie (Philosophia secundum se ducit ad coecitatem infernalem, op. maj. p. 42), seinen Mystizism, seine Lehre vom thätigen Verstand (in Gott), den in der verschiedenen Materie schon befindlichen Formen, über seinen Zusammenhang mit Averroes, wie mit der Lehre christlicher Philosophen von den Samenverhältnissen etc., spricht Ritter VIII. 473 f.

Bei dem zweiten ist das Merkwürdigste der völlige Gegensatz zur nominalistischen Secte, die Vollendung dessen, was die Physiker von jeher angestrebt. Er ist die verkörperte, schon im 13. Jahrhunderte bewerkstelligte Trennung der philosophischen Facultät von der theologischen. Im Uebrigen ist er weder tief, noch gründlich in Ansehung philosophischer, oder naturwissenschaftlicher Forschungen. Er steht unter dem Einflusse der umlaufenden Ideen eines Scotus, Albert, Thomas, ist mittelalterlicher Popularphilosoph und darum Gegenstand des Lobes für solche, welche Gröfseres und Tieferes nicht lesen können oder mögen (Ritt. VIII. 658 f.).

Zur Ergänzung der allgemeinen Urtheile über die Scholastik bei Rixner lasse ich hier gleichfalls einige folgen.

Bei Albert macht Ritter VIII. 526 f. darauf aufmerksam, dafs der Graf Gott noch eine höhere Vollkommenheit zuschreibt, als die, welche er als Ursache der Welt bethätigt, dafs bei dieser die Gesammtheit der weltlichen Dinge auch nur in beschränkter Weise das Göttliche ausdrücke. Diese Ansicht der Dinge könne mit den idealen Forderungen der Wissenschaft und des sittlichen Strebens nur durch einen Gewaltstreich vereinigt werden. Albert sehe, um die letzten nicht zu verletzen, darum sich genöthigt, dem vernünftigen Wesen ein Reich der Gnade zu eröffnen, welches nicht auf der Entwicklung ihrer Natur beruhe, sondern in welchem ihrer Natur zugelegt werde (Summa de creat. I. tr. IV. q. 19. art. 1.). Der Widerspruch, dafs einem Wesen etwas zuwachsen könne, was nicht in seinem Vermögen liegt, könne aber nur nothdürftig dadurch verdeckt werden, dafs Albert an einen verborgenen Rathschlufs Gottes in der Anlage der Welt uns verweise.

In Betreff des Scotus, bemerkt Ritter S. 539, dafs wir durch den Vorzug, welcher dem Willen vor dem Verstande einge-

raümt werde, zwar zu einem folgerichtigen Ausbau des theologischen Systems gelangten, indem nun alle die logischen und metaphysischen Sätze des aristotelischen Systems nur als Mittel für die Bildung des Verstandes erschienen, der selbst nur ein Mittel für das sittliche Leben sei. Aber werde uns dies dafür entschädigen können, dafs eben defswegen das wissenschaftliche Leben seines selbstständigen Werthes beraubt werde? Schwerlich; besonders wenn wir bedächten, dafs doch der indifferente Wille auch nur über Mittel gebieten könne, welche an sich ohne Frucht und Verdienst seien, wenn Gott sie nicht annehme und durch seine Gnade das Mangelnde hinzufüge. In letzter Entscheidung könne dieser Indifferentismus sich doch nicht behaupten, wenn er eingestehen müsse, dafs von Gottes übernatürlicher Wirkung der Wille unausbleiblich bestimmt werde.

Hiezu will ich nur noch das Eine von Petavius fügen, welcher als seinen Zweck angiebt: Universam theologiam mandare his libris, non illam contentiosam ac subtilem, quae aliquot abhinc orta seculis jam sola paene scholas occupavit, a quibus et scholasticae proprium sibi nomen ascivit, verum elegantiorem et uberiorem alteram, quae ad eruditae vetustatis expressà speciem, h. e. a dialecticorum dumentis liberioris ad campi revocata spatia, solam ad usum cultumque sui nativam et domesticam copiam ostentat.

Literatur. Ueber die Scholastik im Allgemeinen handelten: Raumer (Taschenb. 1841); Hagenbach (In Illg. Zeitschr. 1842); Rousselot (Etud. s. la philosophie dans le moyen-âge, Paris 1843. III.); Patru (De la philosophie du moyen-âge dep. le huit siècle jusqu'à l'apparit. en Occident de la physique d'Aristote, Paris 1848); Baur in seiner Gnosis u. A.

Ueber Gerbert schrieben u. A. Hock (Gerbert, Wien 1837) und Wilmans (Berl. Jahrb. f. Lit. 1839); über Berengar, nach Lessing (Werke XII.): Stäudlin (Archiv für Kirchengesch. B. II.), Hemsen (Festprogramme, Gött. 1820 f.). Die Schrift: de sacra coena adv. Lanfrancum, gab Vischer (Berl. 1834) heraus. Vergl. Herm. Reuter.

Ueber Anselm von Canterbury, dessen Werke Gerberon, Paris 1675, und nach dieser Ausgabe die Benedict., eb. 1721 II. fol., gegeben, ist in neuerer Zeit viel geschrieben worden. Besondere Zeitschwingungen veranlafsten sogar die Erlanger Ausgabe seiner Schrift: Cur deus homo? 1834.

J. G. Billroth, de Ans. Cant. proslogio et monologio, Lips. 1832; G. R. Veder, diss. theol. de Ans. Cant. Lugd. B. 1832;

J. D. Seisen, Nicol, Methonensis, Anselmus Cant. Hugo Grot. quod ad satisfactionis doctr. a singulis excogit. inter se comparati, Heidelb. 1838; Baur, die christl. Lehre von der Versöhnung S. 176; G. F. Frank, Anselm v. C., Tüb. 1842; Fr. R. Hasse, Anselm v. C. Leipz. 1843 f.; H. Bruchitté (Rationalisme chrétien, Paris 1842).

Ueber Gaunilo ist jetzt Ravaisson, rapport au ministre de l'instruction publ., Paris 1841, nachzulesen.

Um Abälard bemühten sich Rheinwald (Abaelardi epitome theol. christ. Berol. 1836; Dialogus inter Philosophum Jud. et Christianum, ib. 1831, beide von zweifelhafter Aechtheit), Cousin (Ouvrages inedits d'Abaelard, Paris 1836, vgl. Lewalds commentatio de operibus P. Abaelardi, Heidelberg 1839. 4.), Frank (in der Tüb. Zeitschr. 1840), Frerichs, Feuerbach, Carriere (Ueb. Ab. Giess. 1844), Goldhorn (De summis principiis theol. Abaelardeae, Lips. 1836), Remusat (Abaelard, Paris 1845). Der letztere streitet gegen die von Rixner festgehaltene Anschauung Abälards als Pantheisten. Die Ausgabe Cousin's enthält: Sic et non; Dialectica, p. I. de partibus orationis, p. II. de propositionibus et syllogismis categoricis s. Analytica priora, p. III. Topica, p. IV. de propositionibus et syllogismis hypotheticis s. Analytica posteriora, p. V. liber divisionum et definitionum; Glossen zu Porphyrius, zu den Kategorieen, zum Buche de interpretatione, zur Topik des Boethius. In Cousin's Fragm. phil. t. III. app. XI. p. 448 findet sich auch der Abälard zugeschrieb. tractatus de Intellectibus.

Ueber Bernhard schrieb Neander (Der h. Bernh. Hamb. 1848). Ueber Otto von Freising schrieben B. Huber (Otto v. Fr. Münch. 1847) und Th. Wiedemann (Otto v. Fr. Freising 1848). Der erste meint, Philosophie gelte dem Otto ungefähr so viel als Meditation (S. 133); Otto's Naturphilosophie bestehe in der Annahme, dafs die Affen nicht auferstehen (S. 142), die Moral sei das erste Moment, das Otto zu einer Philosophie der Geschichte rechne (S. 142), während Otto selbst, nach den angeführten Stellen, speculirt, nicht blos meditirt, von Theilbarkeit der Körper, der Ursache der schnellen Vergänglichkeit derselben, von den alten Dichtern nicht als Moralisten, sondern Sibyllisten spricht etc. Eben so vorschnell ist die Folgerung, Otto sei Nominalist gewesen, weil er prol. lib. 1. de gest. Fr. sagt: Sicut enim juxta quorundam in logica notorum positionem, cum non formarum sed subsistentium proprium sit praedicari seu declarari, genera tamen et species prae-

dicamento transsumpto ad causam praedicari dicuntur etc. Der zweite hat, trotz aller Gevatterschaft, nicht einmal das Abc der Logik zu seiner Arbeit mitgebracht. Er läfst Otto (S. 168) sagen: „Ferners da jede Definition auch die eines Andern sein kann und auf einen Andern bezogen werden kann, so kann diese Beziehung nur auf dem Wege der Vernunft geschehen." Humanitas übersetzt er mit Menschlichkeit, animalitas mit Beseeltheit etc.

Ueber Hugo von St. Victor handelte Liebner (H. v. St. V. Leipz. 1832); über Richard v. St. Victor defsgleichen Liebner (Richardi de contemplatione doctr. Gott. 1837. 4.) und Engelhardt (R. v. St. V. und Joh. Ruysbröck, Erl. 1838); über Joh. v. Salisbury H. Reuter (J. v. S. zur Geschichte der christl. Wissensch. im 12. Jahrh. Berl. 1842); über Joachim von Floris Engelhardt (in den kirchengeschichtlichen Abhandlungen, Erl. 1832); über Amalrich von Bena Hahn (in den theol. Studien u. Krit. 1846), Engelhardt (a. a. O.), Krönlein (De genuina Amalrici de B. ejusque sectator. ac Dav. d. Din. doctrina, Giess. 1842); über Albert den Gr. Meyer (in Schlechtendal's Linnäa X.), Choulant (in Hentschel's Janus, Jahrg. 1846 f.); über Thomas von Aquino Feigerle (Hist. vit. Th. a Villanova Th. Aquin. et Laur. Justiniani, Vienn. 1839), Tholuk (Disp. de Th. Aq. atque Abaelardo interpr. N. T. Hal. 1842), Delecluze (Gregoire VII. Fr. d'Assisi et Th. d'Aquin. Paris 1844), Kling (Descriptio summae theol. Th. A. Bonn. 1846), Hörtel (Th. v. A. Augsb. 1846); über Duns Scotus Baumgarten-Crusius (Pr. de theol. Scoti, Jen. 1826. 4.); über Göthals Hunt (Historia sur la vie les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand, Gand. 1839); über Roger Bacon Steffens (Polem. Blätt. für Beförd. der specul. Phys. I.), Jourdain (Recherches), Delécluze (in der Revue française v. 1839), Danou und Le Clerc (in der histoire litteraire de la France t. XX.), Höfer (Hist. de la chimie t. I.); über Eckhart Schmidt (Meister Ekkard in den theol. Studien u. Krit. 1839 III.), Martensen (Meister Ekk. Hamb. 1842, vgl. Schmidt in Tholuks lit. Anz. 1842 Nr. 79), Meier (Dionysii Areop. et mysticor. sec. XIV. doctrinae inter se compar. Hal. 1845); über Gerson Engelhardt (Comm. de G. Erlang. 1822. 4.), L'Ecuy (Ess. la vie de J. G. Paris 1832; Leroy Etud. s. l. Mos. de G. ib. 1837), Jourdain (Doctrina J. Gersonii de theologia mystica, ib. 1838), J. B. M. Gence (J. G. restitué, Paris 1837), Ch. Schmidt (Ess. s. J. G. Strafsb. 1839), P. Faugère (Eloge de J. G. Paris 1843), Hundeshagen (Ueber die myst. Theol. d. Joh. G. in Illgens

Zeitschr. f. hist. Th. IV.), A. Liebner (Ueber G. in Umbr. theol. Studien u. Krit. 1835 VIII.); über Raymund F. Holb rg (De theologia naturali R. de S. Hal. 1843), Matzke (Die natürl. Theologie des R. v. S. Bresl. 1846); Roth (Diss. de R. Tur. 1847).

XVIII.

Die nationale Philosophie der Franzosen, Italiener, Engländer etc. seit 1400.

Von dem französischen Volke hat man gesagt, dafs es viele Philosophen, aber keine Philosophie gehabt habe. Man hat hievon zwei Quellen angegeben. Erstens den zwei- und dreifachen Ursprung der romanischen Nationen, in Folge dessen ein steter Bruch, kein organisches, sondern nur ein mechanisches Gesetz im Leben wie in der Literatur herrsche. Zweitens die Geselligkeit mit ihren Folgen, der Richtung auf das Aeufserliche, der Farbe des Gemein-Verständigen, der Berechnung und Versenkung in den Tag, dem Haschen nach Distinction und Extremen zur Ostentation, der Unlust, mühevolle Studien um ihrer selbst willen zu betreiben etc. Diese Quellen sammt den Folgerungen können natürlich die Franzosen selbst nicht anerkennen. Dagegen lassen sie bereitwillig den Rationalism, den individuellen Psychologism, die Deutlichkeit und die Richtung auf's Leben als Kennzeichen ihrer Philosophie gelten. So z. B. Boullier im dictionnaire des sciènces philosoph. art. Francaise philosophie. Damit hängt es zusammen, dafs als der Glanzpunkt der nationalen französischen Philosophie der Kreis der Encyklopädisten zu bezeichnen ist, welche in ihrer Art weit mehr und dem Nationalcharakter weit entsprechender waren, als Alles vor und nach ihnen und defshalb bei jedem ächten Talente jenseits des Rheines immer wieder vorschlagen. Mit Recht hat Göthe Voltaire den höchsten unter den Franzosen denkbaren, der Nation gemäfsesten Schriftsteller genannt. Und in so weit Condillac jenem Kreise näher steht, als die jetzigen Philosophen der eklektischen Schule, kann man Saphary (L'école eclectique et l'école francaise) beistimmen, wenn dieser durch Laromi-

guière, nicht durch Cousin Condillac's Bestrebungen und damit die nationalen Bestrebungen fortgesetzt sieht. Mit jenem Charakter der französichen Philosophie hängt es auch zusammen, dafs der Mann des Herzens und der der Gesellschaft so oft ein andrer gewesen. Als Beispiel kann Gassendi dienen.

Ueber Gassendi sagt Damiron (Histoire de la philos. au XVIIe s. p. 487 sq.), er sei Sensualist und Spiritualist. Er ist Sensualist in seiner Logik, denn jede Idee stammt aus den Sinnen, oder aus einer den Sinnen entstammenden Idee; er ist Sensualist in der Physik, denn Gott ist ihm nur begreiflich unter sinnlicher Gestalt und die Seele eine Verdünnung, oder Abstraction der Materie etc. Er ist aber auch in seiner Art Spiritualist, wenn er neben der Phantasie, als Vermögen der sinnlichen Ideen, den Verstand, als Vermögen der intellectuellen Ideen, zugiebt, wenn er mit dem Gott und der Seele nach den Sinnen einen Gott und eine Seele nach der Vernunft anerkennt, wenn er unter die epikuräischen Vorschriften manches Christliche mischt. Er hat den Sensualism und Spiritualism nicht durch das in jedem Wahre ausgleichen wollen, sondern den ersten zur Hauptlehre genommen und den zweiten auf den ersten zurückzuführen, oder auf den ersten zu pfropfen getrachtet. Ohne Erfolg etc. Er selbst giebt in der Theorie zu, dafs die Wahrheit, Gott, die Seele, das Gute die Wahrheit, der Gott, die Seele, das Gute ist, wie sie aus der Sensation stammen; aber in seinem Gewissen glaubt er an andre Wahrheiten, einen andern Gott etc. Theoretisch hat er blos die sensualistische Lehre; die, welche er damit mischt, oder der sensualistischen an die Seite setzt, ist nicht die seinige, oder sie ist, wenn man will, bei ihm die des Menschen, nicht des Philosophen.

Die französische Philosophie kann man, wie die italienische, nach Jahrhunderten eintheilen. Im fünfzehnten Jahrhundert setzte sich die alte Gährung, die Trennung der Philosophie von der Theologie, der Nominalism fort. Im 16. J., wo die verstärkte nationale Richtung auch im Gebrauche der französischen Sprache bei Ramus sich geltend macht, treten, aufser diesem, Et. de la Boëtie, Montaigne, Charron auf. Ramus will ebenso für die Philosophie die Autorität des Aristoteles beseitigen, wie sie vom Nominalism für die Theologie beseitigt worden. Das zähe Leben des letztern schlägt in den Skeptizism, seine natür-

liche Fortsetzung, um. Der bedeutendste Skeptiker ist Montaigne, von welchem documents inédits in jüngster Zeit erschienen sind und über den Talbert, Droz mit Villemain und Catalan (Etudes sur M. Par. 1847) gehandelt haben. Im 17. J. unterstützten die nach Frankreich kommenden Flüchtlinge Bruno, Vanini, Campanella den Kampf gegen die Scholastik. Gassendi erneuerte die Fehde gegen Aristoteles und lockerte den Boden für seinen eignen Gegner, **Descartes.** Der Dogmatism des letztern, zu welchem sich Rohault, de la Forge, Regis, Cordemoy u. A. bekannten, ist das Product der vorausgehenden Gährung und insbesondere eine Reaction gegen die skeptische Seite derselben, wie der Theologism des Malebranche und der diesem sich nähernden Männer Lamy, Boursier, Bossuet, Fenelon eine theologische Reaction.

Ueber Gassendi schrieb Damiron für die Akademie 1839 ein Mémoire; über Lamy handelte Hauréau in d. histoire littéraire du Maine t. II.; von Bossuet erschien eine Ausg. seiner philos. Werke Paris 1843 und die letzte Gesammtausg. eb. 1835; deſsgleichen eine Gesammtausg. v. Fenelon eb. 1838 und eine A. seiner philos. Werke 1842; eine Gesammtausg. des Descartes veranstaltete Cousin 1824 und eine Ausgabe seiner philos. Werke Garnier; über den Philosophen handelten in neuerer Zeit: Cousin (Fragments philosophiques; Introduction aux Oeuvres du P. André, Paris 1843), Renouvier (Manuel d' histoire de la philos. moderne, Paris 1842), G. J. Jacobi (Descartes Leben, Berl. 1846), Boullier (1842), Bordas-Demoulin (Le Cartesianism, Par. 1843). Einen Tadel der Rixner'schen Auffassung findet man bei Erdmann Gesch. d. Ph. I. 1. S. 277.

Cartesius hatte gleich Anfangs mit Epikuräern, wie Gassendi, Skeptikern wie Bayle (über welchen Feuerbach geschrieben) und Huet, mit Philosophen, wie Leibnitz, einen ungleichen Kampf zu bestehen gehabt. Die mechanische seelenlose Naturbetrachtung des Cartesius, die Wunderhypothesen seiner Schüler waren an der Natur zu Schanden geworden und er konnte mit seiner Kahlheit an Politik und Moral keinem Denkenden, geschweige einem Philosophen, gefallen. Erst später hat man ihn zum Vater der neuen Philosophie hinaufgeschraubt, obgleich Leibnitz „den Kopf voll eigener Gedanken gehabt, als er zur Lesung des Des-

cartes kam," Wolf Kant, Hegel keine Spur seines Einflusses zeigen, Locke und Hume eine entgegengesetzte Richtung nehmen, Cartesius bei Lebzeiten in Deutschland wenige und wenig bedeutende Anhänger und in Holland und Frankreich mehr Verbesserer, als Schüler fand; obgleich die Skepsis des Cartesius keinen Vergleich mit der der Akademie, sein Spiritualism keinen mit dem Platons, seine Logik keinen mit der aristotelischen, seine Naturbetrachtung keinen mit der paracelsischen, seine Theologie keinen mit der Böhmes aushält etc. Der Umstand, dafs er mit dem Erkenntnifsproblem begann, spricht nicht zu Gunsten jener Erhebung, denn man hat die Gegensätze von Sein und Bewufstsein zur Zeit der nominalistischen Streitigkeiten längst hervorgehoben, und bei Cartesius gewinnen diese Anfänge mit dem Zweifel ein kindisches Ansehen, weil das Erkenntnifsproblem nur dann ein ernstes Ansehen gewinnt, wenn es entweder von Sensualisten und Skeptikern, wie Locke und Hume, auf jede Gefahr des Resultats hin aufgenommen, oder mit der Gründlichkeit eines Leibnitz und Kant gepflegt, und nicht zum Spiegelgefecht vorgeschoben wird. Ohne Zweifel hat das Gefühl hievon den Spinoza, welchen man zu einer Consequenz des Cartesius gemacht, von einem solchen Anfang abgehalten, als er seinen aus ganz andern Regionen geholten Gedanken des Monismus ausspann. Kurz der Einflufs des Cartesius auf Spinoza, wie auf Deutschland überhaupt, und damit auf den Mittelpunkt der modernen Philosophie, beschränkt sich darauf, dafs er zur Opposition, d. h. zur Aussprache nicht seiner, sondern der entgegengesetzten eignen Gedanken herausforderte.

Der Cartesianism verlor seine letzte Stütze mit der Zerstörung von Port-Royal.

Reuchlin, Gesch. v. Port-Royal, Hamb. 1839 f.; Steffens über Pascal in den nachgelassenen Schriften; Cousin, De Pensées de Pascal; Vinet, Études sur Bl. Pascal, Par. 1848; Arnauld, oeuvres philosophiques par Jourdain, ib. 1845; Neander, über Pascals Pens. Berl. 1847.

Im 18. J. ragen **Condillac** und **Bonnet** hervor, welche unter die französische Schule Locke's und unter die Dogmatiker gestellt werden. Neben ihnen erscheinen die

Materialisten de la Mettrie und Helvetius, der Naturalist Rousseau, der Atheist und Verfasser des Système de la Nature (Lond. 1770 II.), der gleichfalls an Locke und Newton sich anschliefsende Encyclopädist Voltaire, die zwei besseren und gröfseren, nämlich „der Deutscheste unter den Franzosen“ Diderot und d' Alembert, und Alles, was unter dem weiten Mantel des Naturalism und Sensualism zu bergen ist, wie Saint-Lambert † 1803 (Catechisme universel 1798, deutsch, Leipz. 1799 III.), Condorcet † 1794 (Biographie par Arago 1842), Garat † 1833, Volney † 1820 (Ouvres Paris 1836; La loi naturelle ou catechisme du citoyen franc. 1793, deutsch Berl. 1794), Tracy † 1836 (Elemens d' Idéologie 1801, ed. IV. 1824; Principes logiques 1807; Schilderung Tracys v. Mignet in des letztern histor. Schriften übers. v. Stolz). Cabanis, geb. 1757, † 1808, ein Freund Condillac's und Condorcet's (Rapports du physique et du moral de l' homme 1815. 1843 II, Oeuvres 1823 sq. V.) suchte erst spät (Lettres à M. F. sur les causes premiers, Par. 1824) für den Gedanken zu streiten, dafs das Lebensprincip, oder Ich, auch nach dem Aufhören der Lebensbewegungen noch wahrscheinlich dauern könne. Wie er gesagt „die Gedanken sind Secretion des Gehirns,“ so hatte Condillac gesagt: penser l' est sentir. Dies waren die herrschenden Ansichten in der Société populaire et republicaine des artes, welche an die Stelle der alten Akademie getreten war, und dann im Institut de France. Lockes Empirismus war bis auf die Spitze, den Materialism, getrieben worden. Was in England kein denkender Kopf wagte, das wurde in Frankreich ohne Rückhalt ausgesprochen. Ganz Frankreich hatte sich umgekehrt. Die religiösen, die staatlichen und sittlichen Zustände waren unter einem schlechten Adel, Hof und Priesterstande so herabgekommen, dafs jede Opposition als Philosophie von den Besten begrüfst und gepriesen ward, dafs man das Paradoxeste, bis zum Atheismus, dem Gegebenen vorzog. Bei dieser radicalen Verneinung des Geschichtlichen erklärt sich von selbst, wie man genöthigt war, bei der Natur und endlich bei der Materie zu halten. Der Mensch wird, wenn er die Geschichte im Grimme als Verdorbenes hinwegschleudert, stets hier, als dem Ruhe-

punkte, als der ersehnten Befriedigung, als dem Unläugbaren, anlangen. Religiöse Ausnahmen bilden in dieser Periode Pauvenargues, St. Martin, Vernet und einige Andre; politische Sieyes, Condorcet (Ueber St. Martin, den Verehrer Böhmes, kann die Biographie von Gence 1824 und Schickedanz in Martins nachgelassenen Werken, Münst. 1833, und Varnhagen nachgelesen werden).

Nachdem die Zustände sich geändert und jenes Gewitter der Revolution die Luft gereinigt hatte, lenkte auch die Philosophie ein. Den Grundzug bildete das Aufsuchen nach brauchbaren Elementen. Und nach der Verschiedenheit dieser lassen sich drei wesentlich-eklektische Richtungen unterscheiden. Einige betrachteten vorzugsweise die fremde Philosophie als Erneuerungsquelle, so die an die Schotten, oder Deutschen, oder Alten sich Anlehnenden; Andre die Natur; wieder Andre die Religion.

Unter die erste Klasse gehören Laromiguière, Royer Collard, Jouffroy, als erste Schottenfreunde; Villars, die Staël, Benjamin Constant und viele Andre, welche zuerst die neuere deutsche Philosophie einzubürgern suchten; Maine de Biran, Degerando, Cousin, Damiron (Essai sur l' histoire de la philosophie en France au XIXe siècle, Paris 1828 und öfter; Psychologie, ib. 1831; Morale, ib. 1834; Essai sur l' histoire de la philosophie en France au XVIIe siècle, ib. 1846 sq.; Cours de philosophie IV vol.), Tissot, der Werke von Ritter und Kant übersetzte, Bentz, Barchou de Penhoen, der Uebersetzer Fichtes, Jourdain, Mazure, Mallet, Garnier (Critique de la pilosophie de Thom. Reid; La Psychologie et la Phrénologie comparèes), Poret, Barthelémy Saint-Hilaire, der 1838 eine Schrift über die Logik des Aristoteles gab, die aristotelische Logik, Politik und Psychologie übersetzte und commentirte, Ravaisson, der gleichfalls die Metaphysik des Aristoteles vornahm (1837 — 1846), Pierron und Zevort, welche für aristotelische, Matter, Jul. Simon und Vacherot, welche für neuplatonische, Remusat, Taillandier und Rousselot, welche für mittelalterliche Philosophie thätig waren, ferner

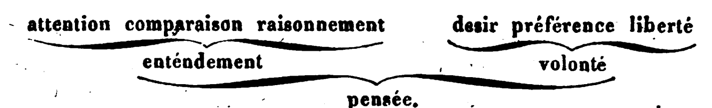
Boullier, der Uebersetzer Fichtes, J. L. E. Lerminier (Etudes d' histoire et de philosophie; Philosophie du droit 1831; Lettres philosophiques 1833 gegen Cousin; Influence de la philosophie du XVIIe siècle sur la legislation et la sociabilité du XIXe 1833), der Savigny benützte, Bartholmeſs, Javary (De la certitude 1847), Ott, Schön, Frank, Willm (Histoire de la philosoph. Allemande depuis Kant jusqu'a Hegel, Par. 1846 sq.) und Andre, die zum Theil dem deutschen Elsasse angehören.

Alle bekennen sich mehr oder minder zu dem, was man jetzt in Frankreich die eklektische Schule nennt, und als deren Haupt Cousin betrachtet wird; bei allen bilden die Gewinnung neuer psychologischer Grundsätze und der Kampf gegen die ältere Psychologie — wobei die Betonung des Ich, moi, für den Deutschen, der es nie zu verlieren in Gefahr war, ein befremdendes Ansehen hat — einen hervorstechenden Punkt, wie die nachfolgenden Bemerkungen über Einzelne zeigen. Ein Vorläufer dieser Schule war Maine de Biran, geb. zu Bergerac 1766, † 1824. Seine Philosophie hat drei Perioden durchgemacht und ist die Abspiegelung seines innern Lebens. In der ersten, wo er sein mémoire sur l' Habitude schrieb, schlieſst er sich an Bacon, Locke, Condillac an. In der zweiten der moralischen Selbsteinkehr schrieb er seine Decomposition de la pensée (1805), sein Essai sur les fondements de la psychologie. Von dieser Periode gilt bis auf einen gewissen Grad, was Cousin in den Worten sagt: „Das erste Verdienst dieser Lehre ist ihre unbestreitbare Originalität. Von allen meinen Lehrern aus Frankreich ist Biran, wenn nicht vielleicht der gröſste, doch sicher der originellste. Laromiguière setzt mit Modificationen Condillac fort. Royer-Collard stammt aus der schottischen Schule. Ich stamme zugleich aus der schottischen und deutschen Schule. M. d. Biran allein verdankt seine Philosophie sich selbst und seinem eignen Nachdenken.“ Er brach mit Condillac schon vor 1811, wo Royer-Collard und Laromiguière auftauchten. Diesen Bruch zeigt bei Biran die Spaltung in ein bewuſstes actives Element, die Sensation, den effort, und in ein unbewuſstes, blindes,

passives, die Affection; in die Psychologie und Moral und in die Physiologie und Physik. Nur für die Affection, Physiologie und Physik liefs er die Lehre der Sensualisten gelten. Kurz die Duplicität der gewöhnlichen moralischen Reflexion brach bei ihm durch (Simplex in vitalitate, duplex in humanitate), die sich nothwendig auf den Willen werfen mufs (im Willen besteht bei B. das Ich), insofern dieser sich von dem sinnlichen Verlangen unterscheidet. Er bekam vier Systeme: das système affectif, oder den animalischen Zustand, das système sensitif, oder den Zustand der Kindheit, das système perceptif, den Zustand des Eingreifens in die Objecte, das système réflexif, den Zustand des Eingreifens in sich selbst. Er gieng hiebei von dem Gefühle, als dem Beweisenden, aus. In der dritten Epoche steht er unter dem Einflusse der religiösen Reaction dieses Jahrhunderts, verkehrt mit dem Berner Stapfer, der zu Bern und Göttingen sich gebildet, wo Bouterwek gelehrt. Der effort ist Bedingung der sensiblen Perceptionen und intelligenten Begriffe, macht diese aber nicht. Woher kommen sie also? Von Gott, dessen Einflufs der Mensch unterstellt ist, mit dem er sich vereinigen kann, wenn er will. Die vier Systeme verwandeln sich in drei: das animalische Leben, das menschliche Leben und das geistige Leben, von welchen das erste dem s. affectif, das zweite den drei andern, das dritte dem Wechselverhältnifs mit der Gottheit entspricht.

Einige Werke Birans gab Cousin heraus (Oeuvr. philos. de M. de B. Paris 1841 IV), einige stehen in der Bibliothèque universelle de Genève mars 1845 — mars 1846. Ueber ihn handelten: J. Simon in der Revue des deux mondes 1841. 15. nov.; Damiron im betreffenden Geschichtswerke; ein art. im dictionnaire des sciènces philos.)

Laromiguière wurde um 1756 geboren und starb 1837. In seinem Hauptwerke, den Leçons de philosophie sur les principes de l' intelligence ou sur les causes et sur les origines des idées 1815, ed. VI. 1844, giebt er seine Aufgabe schon im Titel an: nämlich die Untersuchung der Seelenkräfte und ihrer Ergebnisse. Die ersten bringt er unter folgende Kategorieen:



Die attention, welche er an die Stelle der sensation des Condillac setzte, giebt Einzelnideen. Einzelne Verbindungen der letztern geben die comparaison, zusammengesetzte, complexe Vergleichungen und Verhältnisse das Raisonnement. Die Vereinigung aller ist hier der Verstand. Die zweite Reihe entspringt aus dem Glückseligkeitsverlangen. Die préférence richtet sich auf einen Punkt, die Freiheit erscheint als mit Ueberlegung gepaarter Vorzug.

Bei der Frage über den Ursprung der Ideen findet er den einzigen Factor Condillac's die sensation und die zwei Lockes,* die sensation und reflexion, ungenügend, weil diese nicht die Quellen der Verhältnifs- und moralischen Begriffe sein könnten. Er nimmt vier an: das sentiment-sensation, das sentiment de l' action des facultés de l' âme, das sentiment de rapport und das sentiment moral, von welchen eines, oder zwei oder drei zusammen die entsprechenden Ideen erzeugen.

* Ueber L. handelten: Victor Cousin und M. d. Biran, Leçons de philosophie jugées, Par. 1829; Mallet in einem Compte rendu des séances et travaux de l' academ. d. sc. mor. et polit.

Der von Rixner bereits genannte Degerando, über welchen Cousin (Fragments philosoph.) nachgelesen werden kann, erblickte zu Lyon 1772 zum ersten Male das Licht der Welt und starb, als Pair, mit Ehren und Aemtern geschmückt, 1842. Auch er war zuerst Anhänger Condillac's und verliefs nachher dessen Schule. Aufser seiner Geschichte der Philosophie, welche verbessert 1847 erschien, ist von ihm eine Schrift du perfectionnement moral et de l' education de soi-meme (1825) zu nennen. Er hat der gegenwärtigen Richtung Vorschub geleistet, ohne für sich bedeutend zu sein.

Dagegen ist Theodor Simon Jouffroy, geb. 1796, gest. 1842, von gröfserem Gewicht. Er hat bei Lebzeiten eine Reihe von Vorlesungen, mélanges philosophiques, eine Uebersetzung der Esquisses de philosophie morale des Dugald

Stewart, eine Uebersetzung der Werke Reids (avec des fragments de M. Royer-Collard et une introduction) veröffentlicht. Nach seinem Tode erschienen: Un nouveau recueil de mélanges philosophiques, Par. 1842; Un cours d' estétique, ib. 1843. Die Schotten, Kant, Royer-Collard, Laromiguière, Biran, Cousin haben auf ihn stark gewirkt. Mit den letztern Hand in Hand hat er den Kampf gegen die Sensualisten und Physiologisten zum Hauptaugenmerk gemacht. Er kam dabei auf folgende Seelenkräfte: 1) die primitiven Neigungen, die Liebe zur Macht, das Verlangen nach Kenntniſs, die Liebe zu uns Aehnlichen, oder die Sympathie; 2) die Sensibilität, oder die Fähigkeit bei jenen Freude oder Leiden zu empfinden; 3) die Intelligenz, welche theils die Vermögen der Beobachtung, des Selbstbewuſstseins, die Perception der äuſsern Sinne, d. h. Vermögen, welche zufällige Erkenntnisse gewährten, theils die Vernunft umschlieſst, welche die nothwendigen Erkenntnisse verschafft; 4) das Vermögen des Ausdrucks; 5) das Vermögen der Bewegung; 6) den Willen. Gegen die Physiologisten führte er an: daſs der Mensch sich als Eins und identisch wisse, also nicht die vielfältige Gehirnmaterie sein könne; daſs die Erfahrungen der Physiologisten über die Verbindung zwischen dem Hirn und dem Bewuſstsein sich eben so gut durch die Annahme erklären lieſsen, daſs das Hirn blos eine vermittelnde Rolle zwischen den Aussendingen und dem wollenden, intelligenten und sensiblen Prinzip spiele; daſs das von den Physiologisten gebrauchte Wort „Organ" anzeige, daſs ein Unterschied stattfinde zwischen dem materiellen Mittel und der Kraft, der es dient; daſs die Muskeln und Nerven nicht fühlten, also kein Grund vorhanden sei, weſshalb das Gehirn fühlen solle; daſs endlich keine Krankheit des Gehirns den Willen lähme, was zur Hypothese nicht passe, daſs das Hirn die Seele selbst sei. Man sieht, daſs diese Widerlegung eine sehr schlechte ist. Zu demselben Zwecke der Widerlegung machte er in den Nouveaux Melanges philosophiques die Légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie geltend. Er unterschied im Menschen hier zwei Sachen: die Materie und das Leben. Das Leben erscheint ihm als Ursache des Körpers,

pers, oder der Agregation der Moleculen. Im Leben aber unterscheidet er wieder, weil wir nicht bei Allem mit dem Ich, dem Willen, dem Bewufstsein wären, zwei Quellen: das psychologische und das physiologische Prinzip. Als Moralprinzip stellt Jouffroy die allgemeine Ordnung hin. Eine Apologie des Uebels findet er darin, dafs es für uns ein Hindernifs, dieses aber die Quelle der Freiheit und Persönlichkeit sei.

Die gröfste Allseitigkeit hat unstreitig Cousin. Es erschienen von ihm Ausgaben des Proklos 1820 f., des Cartesius 1824 f., des Abälard 1836, eine Uebersetzung Platons 1822 f., des Cartesius 1824, des Tennemannschen Handbuches 1831, Fragmens philosoph. 1826 sq. Nouveaux fragmens 1829 sq., ein Cours d' histoire de la philosophie moderne 1815, 1828, eine Philosophie populaire 1848 u. A. Er hat sich das Ziel gesetzt, den deutschen Idealism und englischen Empirism vor den Richterstuhl des bon sens francais zu laden und ihnen gegenseitige Anerkennung und Verbindung aufzunöthigen. Er betrachtet die Philosophie als bon sens (gesunden Verstand) interrogé avec profondeur. Als Grundlage der Philosophie erscheinen ihm die Ideen, insofern sie Manifestationen der absoluten Substanz, der Vernunft an sich sind, die dem Subject gegenüber als Herrschendes, Hypostasirtes, in dasselbe Eingehendes gesetzt wird. Das Ich steht zwischen der Sensibilität und allgemeinen Wahrheit, von beiden durch Freiheit und Persönlichkeit geschieden. Platonisch ist seine Ideenlehre, an Laromiguière erinnert seine Entgegensetzung der Activität und Passivität, an Collard seine Unterscheidung der Erfahrung und Vernunft, an Biran seine Hinausschaffung der Sensibilität aus dem Körper, seine Versetzung des Ichs, der Activität, in den Willen etc. (Ueber ihn handelten u. A. Beneke, die neue Psychologie S. 272; Fuchs, die Philosophie V. Cousins, Berl. 1847). Eine verwandte Verschmelzung zeigt sich dann natürlich auch bei allen Anhängern. Boullier in seiner theorie de la raison impersonelle (Par. 1844) subsumirt die Ideen der Ursache, des Raumes, der Zeit, der Ordnung, Güte, Schönheit unter die Unendlichkeit; folgert aus dem Besitze der Idee der Unendlichkeit auf unser

unendliches unkörperliches Wesen, weil das Endliche das Unendliche nicht fassen könne — wobei wir an Deskartes erinnert werden — und schliefslich auf die Immanenz Gottes — wobei wir uns an die Identität des Denkenden und Gedachten bei Hegel und Aristoteles zu erinnern haben.

Zur zweiten Klasse von Denkern, auf welche jetzt übergegangen werden mufs, gehören die sogenannten Physiologisten und Physiker, wie Broussais geb. 1772, † 1838 (De l'irritation et de la folie, Par. 1828. 1839), Magendie (Précis élément. de physiologie 1816 ed. IV. 1836, deutsch v. Heusinger, Eisenach 1834 u. Elsässer, Tüb. 1834; Leçons sur les phénomènes physiques de la vie 1834, deutsch v. Baswitz Köln 1837 u. v. Behrend 1856), August Comte (Philosophie positive 1839 sq.) u. A. Schon der Umstand, dafs unter den Genannten Aerzte sind, weist uns darauf, dafs diese ganze Strömung genau mit dem alten und neuen Naturstudium zusammenhängt. Die Entdeckungen der pneumatischen Chemie, der Galvanism hatten auf's Neue zur Behauptung geneigt gemacht, dafs die Physiologie ein Theil der Physik, das lebende Wesen den Gesetzen der Materie unterworfen sei. Dagegen traten die Vitalisten, besonders am Anfange unsres Jahrhunderts, auf, so Sauvages, Barthez, welcher das Lebensprincip als Ursache vieler Erscheinungen betrachtete, welche Andere von chemischen, mechanischen, seelischen Einwirkungen herleiteten, und dabei das Lebensprincip, den Körper und die denkende Seele aus einander zu halten geneigt war, ferner Bichat, Richerand, Chaussier, Pinel, Bordeu etc. Ueber dasselbe Princip schrieben nun Cabanis, Legallois, Virey etc. Dazu kam der physiologische Sturm von Broussais, kamen die Bewegungen in der Physiognomik und Phrenologie, welche von Broussais, Vimont, Andral, Cloquet, Bouilland, Sanson, Voisin etc. lebhafte Unterstützung fanden. Broussais war auch hier wieder von bedeutendem Einflusse. Als Arzt hatte er nur die Organe studirt, als Philosoph sah er wieder nur Organe in dem physisch-chemisch-biotifiken Apparate, den man, nach seiner Definition, Mensch nennt. Höher als bis zum ame cerveau verstieg sich seine Philosophie nicht; denn jenseits desselben liefs sich nichts seziren, nichts mit den Händen

greifen, nichts wahrnehmen. Auch Magendie (Lehrb. der Physiologie übers. v. Hofacker 1826 etc.) hält die geistigen Thätigkeiten für Actionen des Gehirns, die Erscheinungen der Intelligenz für Modificationen des Empfindens etc. Broussais führt uns endlich auch noch auf ein andres für die Philosophie bedeutendes Gebiet, auf die Psychiatrie. Nachdem im 18. Jahrhundert Camus (Medecine de l' Esprit Paris 1769) und Dufour die Entstehung und Heilung der Verstandes - Krankheiten vom mechanisch - materialistischen Standpunkt betrachtet, nachdem Pinel und Esquirol die Bedeutung der Frage gesteigert hatten, so dafs alle Physiologen, wie Bichat, Brodie, Flourens, derselbe ihr besondere Achtung geschenkt, stürmte Broussais vom materialistischen Standpunkte auch hier gegen Pinel los (Isensee Gesch. der Medicin II. 329 f. 346. 623. 1239. 1258. 1267. 1275. 1284). Fünf oder sechs Monate vor seinem Tode schrieb er für seine Freunde auf ein Blatt: Dès que je sus par la chirurgie, que du pus accumulé à la surface du cerveau détruit nos facultés, et que l' évacuation de ce pus leur permet de reparaître, je ne fus plus maître de les concevoir autrement que comme des actes d' un cerveau vivant!! Mignet schrieb ihm das éloge.

Die genannte Klasse französischer Denker, welche man vielleicht am passendsten Naturalisten nennen kann, sind nicht so scharf von der vorhergehenden geschieden, als man vielleicht vermuthen sollte. Die Eklektiker haben die Physiologen nicht unberücksichtigt gelassen. Aufserdem verbindet sie der Empirism, als Aufgreifen des Gegebenen, die Gefangenschaft im Stoffe, sei dieser nun ein sinnenfälliger, oder nicht. Die Geschichte der Philosophie kennt nur wenige schöpferische selbstständige Naturen, wenige Zeiten, wo man sich so weit erhob, wie Aristoteles oder Kant, und Erzeugnisse lieferte, welche in völliger Unabhängigkeit über der Zeit und dem Stoffe schweben und darum in jeder Zeit verfafst sein könnten. Diese Bedingtheit ist nun aber der dritten Klasse französischer Denker noch mehr eigen, zu welcher wir jetzt kommen, der religiösen. Auch sie sind Empiristen, an den Tag gefesselt. Wenn Lamennais demokratisch gegen die Vernunft, wie gegen die Fürsten

raste (über ihn handelten in neuerer Zeit Segretain „Exposition de la doctrine de Lamennais, Paris 1843," Gioberti u. A.); wenn Maistre diese alle dem Papste unterordnen möchte etc., so ist die Philosophie hier nur Taglöhnerin der Tagesgrillen. Uebrigens war die religiöse Fraction ein durch die Extreme im 18. Jahrhunderte hervorgerufener Gegendruck, um das Gleichgewicht herzustellen. Dem Extrem der Negation mufste das der Position folgen. Auch in Deutschland folgten auf einen Bahrdt etc. ein Fr. Baader, Günther, Pabst, Windischmann (welcher de Maistre's Abendstunden commentirte), ein Fr. Schlegel, Görres u. A. Der Unterschied ist nur der, dafs ersteres Extrem mehr aus dem Herzen des französischen Volkes emporwuchs und darum auch das zweite im Herzen Wurzel schlug, während dies in Deutschland nicht so der Fall war, weil der Deutsche von Natur Anhänger subjectiver Freiheit, d. h. Protestant ist und sein Humor nicht so leicht und damit für den Gegensatz der Leichtigkeit, nach dem Gesetze der Extreme, nicht so empfänglich ist.

Zur dritten Klasse, an der die Geschichtlichen, die Eklektiker, Combinisten, zum Theil einen schweren Feind haben, wie aus den Anfeindungen der Schule Cousins von der katholischen Geistlichkeit erhellt, und aus der Maistre, Lamennais, Bonald, Bautain, Maret Lacordaire auch als Skeptiker aufgeführt werden, im Sinne wie die Nominalisten älterer Zeit, ein Hirnhaim etc. Skeptiker waren, gehören: F o u r i e r i s t e n, S i m o n i s t e n, C o m m u n i s t e n (S. die Blätter: Le Producteur; L' Organisateur; Le Globe; Doctrine de St. Simon Par. 1831; Exposition de la doctrine ib. 1832; Lechevalier, Religion Saint-Simonienne, ib. 1831; Oeuvres compl. p. Olinde Rodrigues, ib. 1832; die Bewegung des Socialism und Humanism (die rationale Fraction) unsrer Tage, Repertorium der Literatur, Bautz. 1848), ferner der von Windischmann in der Uebersetzung der Abendstunden eingeführte M a i s t r e geb. 1753, † 1821, über welchen Sainte-Beuve in der Revue des deux mondes t. III. 13e année handelte und dessen Werke 1821—1836 erschienen; L a m e n n a i s, der die Könige Kinder des Teufels, Blutsäufer nannte, den christlichen Communism predigte etc.

(Essai sur l' indifference en matière de religion 1817; Defense de l' essai 1821; De la religion considerée dans ses rapports avec l' ordre politique et civil 1826; Les progrès de la révolution 1829; Paroles d' un croyant 1835; Affaires de Rome 1836; Le livre du peuple 1838; Esquisse d' une Philosoph. 1840 sq. IV. Vgl. Quérard, notice bibliographique des ouvrages de M. d. L. de leurs réfutations, de leurs apologies et des biographies de cet écrivain, Par. 1849); Bonald, geb. zu Monna 1753, † 1840, der, wie der vorhergehende, der sogenannten Congregation der ultramontanen Partei angehörte und von der Sprache ausgehend (l' homme pense sa parole avant de parler sa pensée) das Gehege der Tradition zu Gunsten der Kirche und der Legitimität möglichst hoch aufzuführen suchte (Theorie du pouvoir social 1796 Par. 1843; Mélanges littér. polit. et philos. 1819; Demonstration philosophique du principe constituif de la société, 1830 etc.); Frayssinous, geb. 1765, † 1841 (Défense de Christianism, Par. 1825 II); Bautain (La morale de l' Evangile comparée à la morale de philosophes 1827; De l' enseignement de la philosophie en France au XIX siècle, Strassb. 1833; Philosophie du Christianisme, ib. 1835; Psychologie experimentale, ib. 1839; Philosophie morale, ib. 1842 Brux. 1848) u. A. Endlich sind auch hier einzureihen: Ballanche † 1846 (Palingenesie sociale Paris 1827 sq. IV Oeuvr. 1833 sq.) Buchez (Essai d' un traité de philosophie du point de vue du Catholicisme et du progrés, Par. 1838 sq.), Ant. Blanc Saint-Bonnet (De l' unité spirituelle ou de la société et de son but au delà du temps, Par. 1841).

Der Zusammenhang aller drei Richtungen mit der vorigen Periode ist unverkennbar. Die alte Vorliebe für Bacos und Newton's und Condillac's, für die mathematisch-physikalische Richtung, verbindet die Physiologen mit der frühern Zeit. Comte z. B. betrachtet die fonctions affectives et intellectuelles als Erzeugnisse der ganglions cérébraux. Die eklektische Schule will zwar die Ergebnisse eines Voltaire und Condillac ergänzen, berichtigen, ja aufheben, aber sie ist doch die alte rationalistische Schule geblieben, welche auch den Kampf gegen den Klerus wieder

da aufnahm, wo ihn die Encyclopädisten haben fallen lassen. Und sie hat dieselbe Eigenthümlichkeit der encyclopädistischen, eines Condillac, Voltaire etc., nichts Eigenthümliches zu haben, sondern nur Fremdes zu verarbeiten und dem bon sens mundgerecht zu machen. Sie hängt mit Cartesius durch den individualen Psychologism zusammen etc. Ferner ladet der ältere Mystizism, Jansenism, Katholizism eines Pascal, Bossuet, Malebranche etc. von selbst zu Parallelen mit Bonald, Frayssinous, Maistre etc.. ein. Es existirt zwischen der passiven Vernunft eines Malebranche und der von der Offenbarung, Ueberlieferung, Inspiration, Extase erfüllten Vernunft der theologischen Schule des 19. Jahrhunderts eigentlich gar kein Unterschied, von den Retractationen und den Verbindungen mit andern Richtungen nicht zu reden. Denn Lamennais hat z. B. in seinem Esquisse das Prinzip der allgemeinen Uebereinstimmung und der Tradition aufgegeben, um bei der Vernunft anzulangen, und nimmt mit der eklektischen Schule die drei Seelenvermögen der Activität, Sensibilität, Intelligenz, die Existenz einer allgemeinen absoluten Vernunft und das Theilhaben aller Dinge an Gott an etc.

Aufser den drei angeführten Klassen könnte man auch noch eine vierte radicale der Zukunft aufstellen. Als ihr vorzüglichster Repräsentant erschiene P. Leroux (Essai sur l' Egalité; Réfutation de l' Eclecticisme; De l' humanité de son principe et de son avenir, Par. 1845; Sept discours sur la situation de la société de l' esprit humain) eine excentrische, vielleicht aber an Talent alle seine Fachgenossen überragende Natur, welcher die Philosophie als Lehre des Fortschrittes betrachtet. Aus den bereits Genannten könnte man ihr Buchez, dann den Fortsetzer des système de la nature Ch. Lemaire (Initiation à la philosphie de la liberté, Par. 1842 sq.), Cornot, Reynaud etc. beigeben. Sie erinnern noch lebhafter an die Zeit des contrat social und der Encyclopädie.

Der allgemeine Fortschritt im Vergleich zur internationalen christlichen Philosophie mufs hier, wie bei der englischen und deutschen Philosophie, in der gröfsern Herabstimmung und Auflösung der religiös - subjectiven Span-

nung durch die Trennung des Weltlichen, und in dem deutlicheren Heraustreten der Wurzel aller wahren Weltlichkeit, des Nationalen, gefunden werden, welches unter dem hierarchischen Universalismus gebunden erschienen, so daſs weder der deutsche Realism und systematische Universalism (Hugo, Albert), noch das Französische allseitig-encyclopädische, leichte und geistvolle Spiel mit speziell Gefaſstem (Abälard), noch der englische Nominalism und Naturalism (Occam, Baco) sich völlig hatten ausleben können. In der Gegenwart ist der Historism der eklektischen Schule die glänzendste Seite.

Die Hilfsmittel beim Studium der französischen Philosophie sind bereits unter den Schriften Cousin's, Damirons etc. aufgeführt.

Italiener.

Wer mit den italienischen Philosophen des 15. Jahrhunderts (Ficinus, Picus etc.), denen des 16. Jahrhunderts (Zorzi, Pomponatius, Cardanus, Patritius Telesius, Bruno etc.) und denen des 17. Jahrhunderts (Cäsalpinus, Vanini, Cremonini, Campanella, Fordella, Galilei, Th. Cornelio etc.) nur einigermassen bekannt ist, weiſs, daſs bei ihnen der Kabbalismus und arabische Aristotelism neben dem Neuplatonism der Neugriechen die treibenden Gewalten sind, obgleich sich bei Bruno auch schon der deutsch-mystische Gang, bei Fardella der französisch-mystische des Malebranche, und bei Galilei das Experiment geltend gemacht. Das 18. Jahrhundert mit seinen Moralisten (Gravina, Muratori), seinen Politikern (Beccaria, Filangieri) folgte dem liberal-politischen Zuge Frankreichs und nebenher lief die experimental-naturphilosophische Richtung, wie in Boscovich geb. 1711 † 1787, der ebenso an Leibnitz, wie Dugald Stewart an ihn erinnert (D. Stewart essais ph. trad. p. Huret, Paris 1828. p. 157). Bei allen bisherigen zeigt sich im Ganzen dem Volkscharakter gemäſs mehr Form als Gehalt, mehr Einbildungskraft als Energie und Consequenz des Denkens, mehr Logik als Moral, mehr Physik als Metaphysik, bei weitem mehr Pantheism als Skeptizism, ein mehr weibliches als männliches Verhältniſs zu andern Nationen, und dann wieder mehr Benützung der Franzosen, als der Engländer,

oder gar der Deutschen; im Ganzen mehr phantasierende Reproduction, als denkende Production. Die Sache ist auch im 19. Jahrhundert sich gleich geblieben. In diesem schrieben Ermenegildo Pino (Protologia); C. Baldinotti (Tentamina metaphysica); Talia (Saggio di estetica); F. Mamiani (Rinnovamento della filosofia antica italiana 1834; Dialoghi di scienza prima 1846; Dell' Ontologia e del Metodo 1841; Mario Pagano ovvero della Immortalita 1846; Lettere a Rosmini 1838, welche alle zu Paris erschienen sind), Poli (Saggio d' un Corso di Filosofia, Milano 1828), Tommaseo (Studii Filosofici 1840), Salv. Mancino (Elementi di Filosofia 1841), G. Sandona (Della Filosofia morale 1847), Sig. Pestallozi (Elementi di Filosofia 1847), ferner Romagnosi (Che cosa ê la mente sana, Milano 1827; Della suprema economia dell' umano sapere in relazione alla mente sana 1828; Beneke in den Ergänzungsblätt. der allg. Literaturz. 1834 Nr. 38 f.), Galuppi (Saggio filosofico sulla critica della conoscenza o sia analisi distinta del pensiero umano, Napoli 1819 VI tom.; Lezioni di Logica e di Metafisica, Firenze 1841 III.; Lettere filosofiche su le vicende della filosofia relativamente a principj delle conoscenze umane da Cartesio sino a Kant inclusivamente, Messina 1827; Beneke a. a. O. Jahrg. 1832 Nr. 14; Elementi di filosofia 1821 sq. V tom.; Beneke a. a. O. Nr. 71 f.), Gioja (Idealogia, Milano 1822 sq. II tom.; Beneke a. a. O. Jahrg. 1835 Nr. 81 f); Rosméni-Serbati (Nuovo saggio sull' origine delle idee), Gioberti (Del sovrannaturel; Introduzione allo studio della philosophia 1841; Primato civile e morale degl' Italiani; Prolégomènes; Del Bello e del Buono 1843; Degli Errori Filosofici di Antonio Rosmini 1841; J Gesuiti moderni, deutsch v. Cornet, Leipz. 1848; Lettre sur les doctrines de Lamennais, Brux. 1843; die in's Deutsche übersetzten Grundzüge der Ethik, Mainz 1849 etc. Opere Brux. 1844), Defendente Saohi (Storia della filosofia greca, Pavia 1818), Martini (Storia della Filosofia, Torino 1839) etc.

Nach den Vorbildern, die sie sich hiebei wählen (Condillac, Degerando, Cousin, die Schotten Reid, D. Stewart, Th. Brown etc.), fällt denn auch das Resultalt aus (Beneke,

die neue Psychol. S. 293). Das Sensualistische schlägt auch bei denjenigen vor, welche man (wie Rosmini) den Experimentalen (Galuppi etc.) entgegenzusetzen geneigt war. Für ihre eigene ältere und die französische Literatur haben sie weit mehr Neigung, als für andre, und insbesondere für eine gründliche und unmittelbare Auffassung des Deutschen, obgleich Einiges auch für das Studium der deutschen Philosophie geschehen ist. So erschien Matthiäs Manuale di filosofia Lugano 1829 übersetzt. Der gröfsere Theil der klerikalischen Lehrer nimmt zur deutschen Wissenschaft ungefähr dieselbe Stellung ein, welche die Lazaristen in Heidelberg einst zu Kant eingenommen, die aus Kants Namen einen Hundenamen machten. Selbst die weitergebildeten geben sich die gröfsten Blösen, wie in Ansehung Perrone's die Streitschriften der Anhänger von Hermes zeigen. Die glänzenderen Tage hat die italienische Philosophie erlebt, als vom Alterthume aus Männer, wie Valla, die Logik aufzubessern, Ficinus seinen Platon zu restauriren suchte, oder Giordano Bruno, Campanella, vom Natürlichen aus, ihre Gebäude aufzuführen suchten, obgleich auch diese nicht originell sind, da z. B. Bruno stark von Nicol. v. Cues entlehnte (Clemens). Es wird dem Italiener, vermöge seiner dem Maashalten nicht sehr günstigen Natur und der volksthümlichen, eine stete Spannung hervorrufenden gänzlichen Zerrissenheit, schwer, zu rein wissenschaftlicher, organischer und klarer Stellung vorzudringen. Ein Beispiel haben wir gleich an Gioberti, der im Primate erst den Papst zum Centrum der politischen Einheit machen will, die Fürsten und Jesuiten beräuchert, einige Monate nachher (in den Einleitungen) sein Lob, wie seinen Gedanken dämpft, und endlich in den Jesuiten lang und breit schmäht, was er vorher erhoben — auch hierin dem Lamennais ähnlich. Die Geschichte des Volkes ist die Geschichte der Philosophie bei den Italienern wie bei den Franzosen. Und für die Philosophie im Allgemeinen hat die italienische eben die Bedeutung, welche die italienischen Staaten seit 400 Jahren für die Politik Europas haben.

Für die Literatur dieser Philosophie ist Manches geschehen. Ueber G. Bruno schrieben: Steffens in den nachgelass. Schrif-

ten, Berl. 1847; Lessmann in s. Nachlass, Berl. 1837 B. III.; Falkson, G. Bruno, Hamb. 1846; Bartholmess, J. Br. Paris 1846; Clemens, J. Bruno u. Nicol. v. Cues, Bonn 1847; Carrière, die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. 1849 S. 365. Um Herausgabe seiner Werke bemühten sich Ad. Wagner (Opere Lips. 1829 sq. II), Gfrörer (Br. scripta quae latine confecit, Stuttg. 1834 sq. II), Bartholmess (Paris 1847). Ueber Campanella schrieb Baldacchini, vita e filosofia di C. Nap. 1840; seine poesie filosofiche gab Orelli Lug. 1834 heraus. Die opere von Vico erschienen Milano 1836 sq. VI. Beccarias Werk dei delitti et delle pene, das durch Bestreitung der Rechtmäfsigkeit der Todesstrafe und Tortur eine Revolution auf dem Gebiete des Criminalrechts beförderte und von Bergk schon 1798 in's Deutsche übersetzt worden ist, wurde Milano 1821, Filangieris Scienza della legislazione eb. u. Livorno 1826 VI. neu aufgelegt. Das letztere Werk, welches unter Anderm auch den Geschwornengerichten das Wort redet, und wegen seiner Freisinnigkeit noch 1822 von B. Constant in's Französische übersetzt wurde, erschien in deutscher Uebersetzung von Link, Ansbach 1784 f. VIII. Beide Schriften hat man überschätzt. Die Werke von Cardinal Gerdil (geb. 1718, † 1802) erschienen in Auswahl 1836.

Engländer.

Morell (An historical and critical view of the speculative philosophy of Europe in the nineteenth century, Lond. 1847 II) theilt die Richtungen seiner vaterländischen Philosophie in eine idealistische, sensualistische, skeptische und mystische.

In die erste Klasse der Idealisten gehören nach ihm aus der ältern Zeit Cherbury, Cumberland, Cudworth, Shaftesbury, Wollaston, Sam. Clarke, Joh. Butler (Werke, Lond. 1845), Berkeley (Werke, Lond. 1837), Collier, R. Price, James Harris; ferner die ältern Schotten: Hutcheson, Ad. Smith, Reid, Beattie, Oswald, Ferguson. Aus dem 19. Jahrhundert werden hier eingereiht: Brown geb. 1778, † 1820 (Lectures on the philosophy of the human mind 1820, ed. XIII Edinb. 1842; Biographie von Welsh, Edinb. 1825; Beurtheil. v. Hamilton im Rev. Edinb. 1830, franz. bei Peisse, fragments de philosophie, Par. 1840; Beneke in der neuen Psychologie),

Young (Lectures on the intellectual philosophy, Glasgow 1835, nach seinem Tode herausgegeben), Ballantyne (An Examination of the Human Mind 1828), John Abercrombie (Inquiries concerning the intellectual powers, Edinb. 1830, vgl. Beneke in der allg. Literaturzeit. 1831 Nr. 130 f.; The philosophy of the Moral Feelings 1833 VIII. ed. 1849), Mackintosh geb. 1765, † 1832 (Works 1846 III, worunter unter Anderm die von Poret 1834 auch in's Französische übersetzte, und mit Vorwort v. Whewell wieder 1836 herausgegebene Gesch. der Moral sich befindet; Memoirs of the life of the M. by Mill, Lond. 1835), Dugald Stewart geb. 1753, † 1828 (Elements of the Philosophy of the Human Mind 1792—1827 III, in's Französische übersetzt v. Prevost 1808, Farzy 1825; Outlines of Moral Philosophy 1793, übers. v. Jouffroy 1826; Philosophical Essays 1810, übers. v. Huret 1828; Preliminary Dissertation on the Progreſs of Metaphysical Ethical and Political Philosophy übers. v. Buchon 1820; Philosophy of the Active and Moral Powers of Man 1828 übers. v. Simon 1834), W. Hamilton; ferner die schottisch-englischen Metaphysiker G. Payne (Elements of Mental and Moral Science 1828), Is. Taylor (Elements of Thought; Outhines of Mental and Moral Science, Dubl. 1846 etc.), Smart (Beginnings of a New School of Metaphysics; Sematology or the Doctrine of Signs), Whewell (Philosophy of the inductive sciences, London 1840, eine Logik); endlich die deutsch-englischen Idealisten Carlyle (Montéque Th. C. sa vie et ses écrits in der Revue des deux mondes 1849 p. 278) und die Verfasser der small books on great subjects.

Unter die Sensualisten gehören aus den vorhergehenden Jahrhunderten: Baco (Opera Lond. 1825 sq. XVI mit Biographie v. B. Montagy; Paris 1834 f. die philosoph. Werke; Novum organ. Lips. 1837, ib. 1839, deutsch v. Brück, eb. 1830; Biogr. von de Vauzelles, Paris 1833), Hobbes (Works ib. 1839 XII), J. Locke (Original Lettres of Locke A. Sidney and L. Shaftesbury n. A. 1848), Collins, Dodwell, Mandevill, Hartley, Pristley, Darwin, Tooke, Abr. Tucker; aus dem 19. Jahrhunderte: die Metaphysiker James Mill (Analysis of the human mind,

Lond. 1829, vgl. Beneke in der allg. Literaturzeit. 1837 Nr. 145 f.), John Stuart Mill (A System of Logik Ratiocinative and Inductiv 1843), Lewes (Biographical History of Philosophy, Lond. 1846); die Moralphilosophen Paley (Principles of Moral and Political Philosophy 1785), Bentham † 1832 (Introduction on Government 1776; Introduction to the Principles of Moral and Legislation 1789; Code constitution. 1830 sq. Deontologie 1833; Jouffroy droit naturel t. II. leç. 14; Beneke in der Uebertrag. v. B. Grundsätzen, Berl. 1830 u. in der allg. Literaturz. 1835 Nr. 193), Godwin (Political Justice 1793), Belsham (Elements of the Philosophy of the Human Mind and of Morality 1801), Bray (Philosophy of Necessity 1841). Die letztern drei betrachtet Morell als objective sensational ethics, die vorhergehenden drei als subjective sensational ethics. Endlich sind dieser Klasse auch Viele von den Sozialisten und Physiognomisten und Phrenologen beizuzählen, an welchen England reich ist, ohne dafs die Ergebnisse grofs wären. So kommt z. B. G. Combe (System of Phrenology, Edinb. 1836, deutsch v. Hirschfeld, Braunschw. 1838) über Spurzheim nicht hinauf. Einer der bedeutenderen und neueren ist G. Moore (Man and his Motives 2. ed. 1849).

In die dritte Klasse der Skeptiker fallen aus früherer Zeit Glanwill, Hume. Jetzt ist sie fast gar nicht vertreten, obgleich sich da und dort noch die Lust zeigte, diese Richtung gegen die Schotten zu vertreten, so bei Brown, den das Studium Humes und Kants gegen die Gedankenerweichung der schottischen Schule schützte.

Um so stärker war von jeher die Klasse der Mystiker vertreten, in früherer Zeit mit Fludd, H. More, Th. Gale, Pordage, im 19. Jahrhunderte mit Coleridge (Aids to Reflection; The Friend), Th. Taylor, Graves † 1844 (Thoughts on Spiritual Culture etc. vgl. Barhams Alism), Sewell (Christian Morals Lond. 1840), Wardlaw (Moral Philosophy on the Principles of Divine Revelation, ib. 1834) etc.

Die englische Nation ist in Zahlen und Gewichte eingewickelt. Der Zug ist im Ganzen ein empirischer, bei

Einzelnen ein egoistischer. Die höchste Spitze des philosophischen Egoismus ist die Skepsis. Diese liegt der Appellation eines Baco, Newton an die Erfahrung, ihrer Forderung der Geltendmachung der subjectiven Wahrnehmung, ihrem Zeifel an dem Ueberlieferten, ihrer geringen Achtung vor ältern speculativen Gröſsen eben so zu Grunde, wie einem Hume. In der Skepsis, im Subjectivism liegt der Glanzpunkt der Philosophie. Der nothwendige Begleiter hievon ist aber jeder Zeit der Sensualism. Auch er hat in Locke einen bedeutenden Vertreter gefunden. Die Fortführung, die Potenzirung dieser Richtungen hat in neuerer Zeit gestockt. Die schottische Schule machte es sich zur Aufgabe, den Skeptizism und Sensualism zu bekämpfen und wurde in diesem Kampfe die Lehrerin Frankreichs. Aber man kam aus der nationalen Enge nicht heraus. Der philosophische Egoism erschien als Seelenklauberei, als eintönige Selbstbewuſstseinstheorie, welche in ewigen Variationen abgespielt wird, als empirische Analyse und Erfahrungsreflexion bei Stewart so gut, als bei J. Mill, Whewell etc. Man kann nicht umhin, bei diesem steten Beobachten der Seelenerscheinungen, bei diesem Klassifiziren und Einregistriren, Zerlegen und Zusammenfassen an das harte Urtheil von Schleiermacher über Garve, den Schotten unter uns, zu denken. Es ist als eine Reaction gegen dieses ewige Zerlegen anzusehen, wenn Brown die Fesseln der schottischen Schule sprengt, Reids Aufstellung eines speziellen Vermögens für Auffassung der Auſsendinge und eines speziellen Vermögens für Auffassung der innern Vorgänge etc. verwirft, nur äuſsere Zustände (sinnliche Wahrnehmungen) und innere Zustände (intellectuale und moralische Erscheinungen) gelten lassen will und dann bei den intellectualen Erscheinungen nur zwei Aestungen (das Vermögen in Einbildung, Gedächtniſs etc. abwesende Gegenstände zu reproduciren und das Vermögen in Urtheil, Schluſs, Abstraction und Generalisirung das Verhältniſs der Ideen zu fassen) annimmt, endlich die moralischen Bewegungen auf immediate, zurück- und vorwärtsgerichtete zurückführt. Deſsgleichen ist die Abneigung gegen die tieferen Aufgaben der Ontologie geblieben, welche als Hypothesen beseitigt werden

(Stewart) und die hieraus entspringende Leichtfertigkeit in Behandlung der Geschichte. Die Geschichte der Moralphilosophie von Mackintosh weifs z. B. vom Alterthume, Mittelalter, den Deutschen, ja selbst von Ferguson, Reid, Stewart etc. fast nichts zu sagen; Stewarts Geschichte der Metaphysik verdient nicht einmal einen Tadel; die history of the philosophy of mind von Blakey Lond. 1848 IV ist durch Ritters Anzeige in den Götting. gel. Anz. 1849 St. 97 f. gezeichnet etc. Endlich widert uns das Nationale auch bei den Moralisten an. Mackintosh z. B. redet von der Nützlichkeit als Maasstab der Moralität. Diese Nützlichkeit soll mit dem Gewissen und der Sympathie übereinstimmen. Der Gehorsam gegen das Gewissen soll nicht aus Reflexion, sondern aus dem Vergnügen eines guten Gewissens fliefsen, durch Sympathie und Glückseligkeits-Verlangen unterstützt werden etc. Der Nutzen, die möglichst gröfste Summe des Angenehmen und möglichst-kleinste des Uebeln, spielt eine Hauptrolle bei Bentham, Mill, Paley etc.

Niederländer.

Um die niederländischen Denker haben sich drei Richtungen gestritten: die klassische der Schule, die französisch-englische und die deutsche. Die Richtung eines Helmont (J. J. Loos, B. van Helmonts System, Frankf. 1840) und Spinoza blieb isolirt. Die klassische Richtung in älterer Zeit durch Is. Vofs, Heinsius, Grotius, Lipsius, in neuerer Zeit durch Hemsterhuis, Wyttenbach, van Heusde, Borger etc. vertreten.

Hemsterhuis ist noch immer Gegenstand lebhafter Besprechung und Nacheiferung in Holland. M. Ottema gab 1827 seine Commentatio: „quaenam fuerint in tractanda philosophia Fr. Hemsterhuisii merita" heraus; van de Weyer 1825 seine Beurtheilung „Coup-d'oeil sur la philosophie d'Hemsterhuis" und 1826 eine Ausg. von H. Werken; eine Kritik lieferte ferner Gruyer (Meditations critiques ou examens approfondis des plusieurs doctrines sur l'home et sur dieu 1847), der sich auch durch andre Schriften (Essais philosophiques 1832; Tablettes philosophiques 1842; De causes conditionelles et productrices des Idées ou de l'enseignement naturel des propriétés et des phénomenes de l'ame 1844; Principes de philosophie physique 1845;

vgl. Tissots observations critiques); zwei nicht herausgegebene Fragmente stehen bei Halbertsma (Etudes philosophiques et historiques).

Wyttenbach, der 1820 verstorbene Verfasser der noch Halle 1821 aufgelegten „Praecepta philosophiae logicae 1782," dessen opuscula zu Leyd. 1821 u. zu Braunschw. 1825 erschienen, fand einen Biographen an Mohne (Vita W. Lugd. B. 1823).

Van Heusde, der 1803—1839 Professor zu Utrecht war, schrieb „De Socratische School," welche 1834 erschien und in einer 1840 zum zweitenmale aufgelegten Uebers. bei uns eingebürgert wurde; ferner „Briefe über das Studium der Philosophie, insonderheit in unserem Vaterlande und in unserer Zeit 1837;" endlich „Initia philosophiae Platonicae 1831." Eine Denkschrift auf ihn verfafste Kist (Memoria H. Lugd. B. 1839).

Borger liefs eine disputatio de mysticismo (Harl. 1819. Hag. C. 1820) drucken.

Diese Klasse von Denkern ist jetzt mehr oder minder abgeneigt gegen wirkliche speculative Tiefe. Roorda hat in seinem Aufsatze über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie in den Niederlanden (Fichtes Zeitschr. 1843 S. 151) ihre Richtung gezeichnet. Ihre Hauptmerkmale sind die Betrachtung der Philosophie als eines sittlich-intellectualen Bildungsmittels für die Schule, und ein fortwährendes Dringen auf Einfachheit, gesunden Verstand, religiösen Sinn, populäre Gemeinverständlichkeit. Sie gleichen gewissen deutschen Philologen, welche mit etwas platonischem Naschwerke im Grofsvaterstuhle sitzen geblieben sind und die Welt mit einer Aesthetik, oder sonst einem monumentum aere perennius beglücken. Sie haben weit mehr Verwandtschaft zur französischen Eklektik (wie Heusde zu Cousin), als zur deutschen Philosophie, oder auch zu eignen Landsleuten, welche, wie Hemert gegen Wyttenbach, zu kämpfen hatten und müssen es sich gefallen lassen, wenn man ihnen (wie Nieuwenhuis) erklärt, dafs sie nicht auf der Höhe des 19. Jahrh. stehen.

Zur zweiten Klasse gehören diejenigen, welche von Cartesius (G e u l i n x), von Baco, Locke (G r a v e s a n d e), von der eklektischen Schule ausgehen etc. Unter diese gehörten in neuerer Zeit v a n M e e n e n (Lettre à M. Hau-

mont Brux. 1818 1840; Statist. morale in den mémoir. de l'acad. de Belgique 1848), der Bekämpfer des Sensualism Gibon (Fragmens philosoph. 1836; Cours de philosophie 1842), Reiffenberg (De la direction actuellement nécessaire aux études philosoph. 1828; Eclecticisme ou premier principe de philosophie générale 1828; Principes de Logique 1833), Quetelet (Du system social et des lois qui le regissent Par. 1848) etc.

Zur dritten Klasse, die an der schweren deutschen Sprache, der freien deutschen Kritik, die dem holländischen remonstrantischen Conservatism und dem belgischen Klerus nicht mundet, mächtige Hindernisse hat, gehörten, um die früheren Einflüsse von Leibnitz und Wolf auf Luzac u. A. nicht zu erwähnen, in neuerer Zeit Hemert, der Anhänger von Kant und Fichte (Epistolae ad Wyttenb. Amst. 1809 etc.) Nieuwenhuis, der 1833 initia philosophiae theoreticae, 1841 eine Schrift über Form und Inhalt der Philosophie, u. A. herausgab, worin die Adoptirung von Hermes erscheint; le Roy mit seinem „Versuch zur Beantwortung der Frage, welchen Nutzen kann die empirische allgemeine Sprachkunde der höheren Philosophie bringen," in der Denkschr. des niederl. Instituts 1830; Kinker (Essai d' une exposition succinte de la critique de la raison pure, Amst. 1791; Briveen von Sophie 1797; Briveen over het Naturrecht etc.), Bakker (Ueber die deutsche Philosophie seit den letzten 50 Jahren 1834), Greuve, der für Hegel schrieb, die Bewunderer Krause's, auf die wir unten kommen etc.

Neben diesen drei Klassen erscheint protestantischer wie katholischer Seits eine religionsphilosophische Partei, die mit ähnlichen Erscheinungen Deutschlands, Frankreichs und Englands parallel läuft. Hieher gehören z. B. de Merode und de Beauffort (De l' esprit de vie et de l' esprit de mort 1833), Ubaghs. Hieher auch Hofstede de Groot (Institutiones theologiae naturalis, Gron. 1839).

Diese Religionsphilosophie, bemerkt Roorda a. a. O. mit Bezug auf William Palez's Natural Theology und die Bridgewater-treatises, liegt nicht auf den Grenzen der Theologie und der

speculativen

speculativen Philosophie, in dem Sinne, worin diese Benennung jetzt in Deutschland gilt, sondern die Theologie und der philosophia naturalis, d. h. der Naturlehre, oder empirischen Naturwissenschaften, und kann eine solche empirische Wissenschaft nur da sein, wo die ganze Philosophie noch nichts weiter ist, als der Locke'sche Empirismus, oder die sogenannte Philosophie des common sense."

Nordamerikaner.

Aus Nordamerika verlautete bisher wenig von Philosophie, obgleich viele Namen genannt werden und mehrere bedeutenden Einfluſs erlangt haben in England wie in der Heimath, so der 1703 geborne J. Edwards (Works, Lond. 1834). Unter die jüngsten gehören: Th. C. Upham (Elements of Mental Philosophy, New-York 1843), Schmucker (Psychology, ib. 1844) wahrscheinlich ein Deutscher, wie F. A. Rauch (Psychology 1835), Tappan (Elements of Logik, New-York 1844), L. A. Sawyer (Critical Exposition of Mental Philosophy Newhaven 1839), Emerson u. A. Vieles ist Ausfluſs der englischen Schule. Nebenher erinnert uns eine starke Strömung an die deutsche Popularphilosophie und die französischen Encyclopädisten des vorigen Jahrhunderts und den gegenwärtigen Rückschlag dieser Periode, so Emersons „Essays two series; Nature an essay; Lectures on the Times," über welche Lafaurie in Noacks Jahrb. 1848 S. 265 berichtete.

„Die Einen, sagt Lafaurie, S. 276, idealisiren, übertünchen blos das Veraltete und Kranke; die Andern sagen sich plötzlich von aller Autorität los und erklären sich für die individuelle Freiheit, ohne vorher die Autorität mit Bewuſstsein überwunden, oder das Verhältniſs des Individuums zur Gesammtheit kritisch festgestellt zu haben. Zu den letztern gehört jetzt in Amerika Emerson, in Frankreich Quinet, in Deutschland Max Stirner, dem „„nichts über sich geht."" Was sie Gemeinsames haben, ist nicht blos die Begeisterung für individuelle Freiheit, für die Spontaneität des Ichs, sondern zugleich die willkürliche Loslösung des Ichs oder des Einzelnen vom Universum."

Von den zwei Parallelisirten schrieb Quinet eine in's Deutsche übersetzte Schrift über das Leben Jesu von Strauſs (Holzmind. 1839) u. du genie des religions (Paris 1842) etc., Max

Stirner aber eine Schrift gegen Feuerbach „Der Einzige und sein Eigenthum, Leipz. 1845," welche Feuerbachs Streben nach Freiheit von der Tradition zu überflügeln sucht.

Dänen.

Von den dänischen Philosophen gehören Steffens † 1845 (Polemische Blätter zur Beförderung der speculativ. Physik, Bresl. 1835; Die christl. Religionsphilosophie 1839; Was ich erlebte 1840 f. Nachlafs mit Vorwort von Schelling) und Berger † 1835 (Leb. B. v. Ratjen, Altona 1835) noch immer unter die bedeutendsten. Neben ihnen werden als Anhänger Hegels Heiberg, als Aesthetiker und Religionsphilosoph Sibbern, als Moralisten Kierkegaard und P. G. Brommer etc. genannt. Treschow † 1833 führte, wie vorher Chr. Hornemann, seinen Landsleuten Kant vor (Forelaesninger over den Kantiske Philosophie 1798 f.), schrieb eine Anthropologie, Logik u. A.; Sibbern verfafste eine Psychologie (1828), eine Logik (1827. 2. A. 1835), eine Schrift über Poesie und Kunst (1834) u. A.; Heiberg gab 1824 eine Schrift über menschliche Freiheit, 1833 eine andere über die Bedeutung der Philosophie für die Gegenwart etc.; Martensen eine Moral; Nielsen eine Logik.

Schweden.

Die Schweden haben sich nach und nach an Ramus, Cartesius, Wolf, Kant, Hegel, Schelling, Locke etc. gemacht. Die neuere Richtung beginnt mit Rydelius † 1738. Auf ihn folgten: Ehrensvärd, geb. 1746 † 1800 (De fria Konstern. philosophie, Stockh. 1782 etc. Werke Strängnäs 1812 u. 1817), Thorild, der wegen seiner philosophischen Ansichten unter Karl XIII. des Landes verwiesen wurde (Dissertatio de causis cur in invidiam adducta sit Metaphysica 1787; Systema theologicum humanitatis 1803; Systema juridicum humanitatis etc. Werke Upsala 1819; Biographie v. Geijer eb. 1820), Boethius † 1810, ein Kantianer (Anvisning till Sedeläran säsom Vetenskap, Upsal. 1807; De idea philosophiae Ups. 1800; De praecipuis philosophiae epochis, Lund. 1800), der Schellingianer Hoijer † 1812, dessen Werke 1825 f. erschienen, nachdem einzeln „Afhandlingar Stockh. 1795; Dissertationes academicae de fundamentis cog-

nitionis empiricae, de reflexione, de operationibus intellectus etc. Ups. 1812 etc." herausgekommen, endlich Rosenstein † 1824, Biberg, geb. 1770, † 1827, Atterbörn, Grubbe, Snellmann, der Hegel einführte, Afzelius (Hegelska Philosophien; vgl. Jahrb. für wissenschaftl. Kritik 1845 Nr. 70) u. A. Schon die angeführten latein. Büchertitel weisen darauf hin, dafs diese Philosophie, wie die vorhergehende, noch bis in die jüngste Zeit mit der Sprache ihres Landes zu kämpfen hatte. Das Gedächtnifs Swedenborgs ist in Deutschland besonders durch Tafel aufgefrischt worden, welcher Tub. 1833 eine Ausgabe, ib. 1844 Uebersetzungen Swedenborgs und endlich 1839 eine Sammlung v. Urkunden betr. d. Leb. Swedenborgs veröffentlichte.

Polen.

In Polen gab Jankowsky schon 1822 eine Logik in polnischer Sprache heraus. Aufser dem Kantianer Szaniewski und dem Schellingianer Gulochowski werden dort auch die Hegelianer Cieszkowski und Trentowski genannt.

Russen.

In Rufsland ist fast nur Boden für Natur- und Sprachphilosophie vorhanden. An die Aufklärungsrichtung des Hofes im vorigen Jahrhundert schlofsen sich an: Nik. Popofskj, welcher Lockes Werk über Erziehung in's Russische übertrug und 1756 über Nutzen und Einflufs der Philosophie schrieb; M. Katschenofskj; Wassilj Sergejewitsch Podschiwaloff, von dem eine Psychologie (1789) da ist; Iwan Martunoff, der Uebersetzer Rousseaus, und Longins. Später schrieb Schischkoff seine Untersuchungen über die Sprache (1826), Hedroff eine Naturphilosophie. Aufserdem werden Sidonski u. A. aufgeführt.

Ungarn.

In Ungarn schrieb schon 1653 und 1656 Tsere eine Logik und Encyclopädie in der Landessprache. Aber die Schule blieb lateinisch. In neuerer Zeit hat sich die nationale und politische Schwingung in dem paradoxen Sprach-

philosophen Horváth, in dem Politiker Szechenyi u. A. manifestirt. Am stärksten ist, wie bei jedem jugendlichen Anfange, die praktische Aesthetik vertreten.

Böhmen.

Dasselbe ist von Böhmen zu sagen, wo Marek, Palacky, Schaffarik u. A. schrieben.

Spanier.

In Spanien ist bis auf die Gegenwart die philosophische Literatur nicht ausgegangen. Unter die jüngsten Erscheinungen gehören: Al. Tassoni (La Religion demonstrada y defendida 1847) und Theodoro de Almeida (Elementos de Filosofia 1847).

XIX.

Die nationale deutsche Philosophie seit 1400. Richtungen und Schulen.

Diese letzte Epoche erfüllt theils der Versuch, Glauben und Philosophie noch mehr zu trennen, die alte Kluft zu erweitern, theils das Bestreben, beide Gebiete zu vereinigen, wobei der Glaube in dieselbe Unterordnung kommt, in welcher einst die Philosophie gestanden, theils endlich das Bestreben, den Ausfall zu decken, welcher durch das Zurücktreten des Glaubens entstanden war.

Bei dem letztern Bestreben boten sich die Natur und die Geschichte der Philosophie als Hilfsquellen.

Zur Geschichte der alten Philosophie nahmen ihre Zuflucht: R. Agricola, Reuchlin, Melanchthon, Strigel, Camerarius, Degen, Scherb, Timpler, Piccart, Conring, Jak. Thomasius, Zeidler, Dreier, Placcius, Ernesti etc. Und noch in neuester Zeit wird man bei sehr bedeutenden Gestalten das Studium der Alten als Hauptfactor erkennen, so bei Schleiermacher, Trendelenburg.

Eine Biographie Agricolas erschien von Tresling, Grön. 1830; eine Reuchlins von Mayerhoff, Berl. 1830, womit man Förstemann in den Berl. Jahrb. 1832 S. 923, Frank in der Kabbala

vergleichen kann; eine Biogr. Melanchthons v. Galle, Halle 1840, und Matthes, Alt. 1841; eine Schilderung Strigels v. Otto (De V. Str. Jen. 1843).

Die Geschichte der neuern Philosophie ist vorschlagender Factor bei: Chr. Thomasius, Wolf, Baumgarten, Kant, Fichte, Herbart † 1841, Fries † 1843, von dem nach Rixners Erscheinung eine Geschichte der Philosophie, eine Rechtsphilosophie etc. erschienen, welchen Herbart den regressiven Kantianer, im Gegensatze zu Reinhold, als dem progressiven, genannt, W. Tr. Krug † 1842, Krause † 1832, Wagner † 1841, Hegel † 1831 etc. obgleich sie auch den Blick auf den Glauben, die Natur, die Alten heften und insofern Combinisten heifsen können.

Ueber Fries handelte Apelt in den Epochen der Gesch. der Menschh. II. Krugs Werke erschienen Braunschw. 1830 f. XII, seine Selbstbiographie „Lebensreise in sechs Stationen" Leipz. 1842. Von Wagner erschien 1836 das Organon der menschl. Erkenntnifs und Ph. L. Adam und Kölle gaben seine kleinen Schriften und endlich Lebensnachrichten und Briefe (Ulm 1849) heraus. Aus den letztern sehen wir, dafs er zwischen exoterischer und esoterischer Lehre unterschied (S. 316). Nach der letztern betrachtete er Gott als die subjective Seite des Alls und dieses als die objective Seite Gottes, den Lebensprozefs als Spiel beider, was zur zeitlichen und räumlichen Punktation, oder Individuation führe. In den Individuen wiederhole sich dieses Spiel. So zerfalle das Selbstbewufstsein des Ganzen in Momente, die, sich wechselweise ergänzend, das Totalbewufstsein, das allein Unsterbliche, wiedergäben. Von Fichtes, Hegels, Schleiermachers und Krauses Schriften sind Gesammtausgaben theils begonnen, theils vollendet.

Fichtes Werke.

I. Recension des Aenesidemus 1794; Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie 1794; Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre 1794; Grundrifs der gesammten Wissenschaftslehre 1794 mit Rede über die Würde des Menschen; Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797; Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre 1797. II. Darstellung der Wissenschaftslehre a. d. J. 1801; Die Bestimmung des Menschen 1800; Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie 1801; Vergleichung des von

H. Pr. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre 1795; Annalen des philosophischen Tons 1797; Recension von Bardilis Grundriss der ersten Logik 1800; Antwortschreiben an H. Pr. Reinhold 1801; Die Thatsachen des Bewusstseins 1810; Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse 1810. III. Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre 1796; Der geschlossene Handelsstaat 1800. IV. System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre 1798; Die Staatslehre oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche, in Vorlesungen 1813; Rede an seine Zuhörer am 19. Februar 1813. V. Kritik aller Offenbarungen 1791; Ueber den Grund unsres Glaubens an eine göttliche Weltregierung; Appellation an das Publicum 1799; Gerichtliche Verantwortungsschrift der Herausgeber des philosoph. Journals 1799; Aus einem Privatschreiben; Die Anweisung zu einem seligen Leben oder die Religionslehre 1806. VI. Zurückforderung der Denkfreiheit 1793; Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die franz. Revolut. 1793; Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten 1794; Vorlesungen über das Wesen des Gel. 1806. VII. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters 1804; Reden an die deutsche Nation 1808; Anhang zu den Reden an die deutsche Nation 1806; Bruchstücke aus einem unvollendeten politischen Werke: über unser Zeitalter, über die Republik der Deutschen 1806—7; Aus dem Entwurfe einer politischen Schrift 1813; Excurse zur Staatslehre über Errichtung des Vernunftreiches, über Zufall, Loos, Wunder, über die Ehe, den Gegensatz von altem und neuem Staate und Religion etc. 1813. VIII. Nicolais Leben und sonderbare Meinungen 1801; Plan zu einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt 1807; Plan zu einem periodischen schriftstellerischen Werke an einer deutschen Universität 1805; Rede bei einer Ehrenpromotion an der Universität zu Berlin 1811; Beweis der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks, ein Raisonnement und eine Parabel 1791; Zwei Predigten aus dem Jahre 1791; Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie 1794; Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache 1795; Ueber Belebung und Erhöhung des Interesse an Wahrheit 1795; Aphorismen über Erziehung 1804; Bericht über die Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben 1806; Ueber Creuzers skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens 1793; Ueber Gebhard von der sittlichen Güte 1793; Ueber Kant zum ewigen Frieden 1796; Dichtungen und Uebersetzungen aus dem Portugiesischen, Spanischen und Italienischen.

J. G. Fichtes nachgelassene Werke h. v. J. H. Fichte, Bonn 1834 f. I. Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre, die transscendentale Logik und die Thatsachen des Bewufstseins 1812 u. 1813. II. Die Wissenschaftslehre v. 1813. 1812; Das System der Rechtslehre 1812. III. Das System der Sittenlehre v. 1812; Ascetik v. 1798; Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten 1811; Predigt über Luc. 22, 14. 15., gehalten zu Warschau 1791; Der Patriotismus und sein Gegentheil 1807; Ideen über die innere Organisation der Universität Erlangen 1805/6; Tagebuch über den animalischen Magnetismus 1813; Aufsatz, als Einleitung zu einer projektirten philosophischen Zeitschrift 1806; Sätze zur Erläuterung des Wesens der Thiere 1799; Bemerkungen bei der Lectüre von Schellings transcendentalem Idealismus 1800; Zur Darstellung von Schellings Identitätssysteme; Zu „Jacobi an Fichte“ 1799; Zu Herbarts „Hauptpunkte der Metaphysik 1808;“ Ueber Macchiavelli 1807.

Schleiermachers philos. Werke.

I. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre 1803; Monologen 1800 4. A. 1829; Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde 1800; Garves letzte noch von ihm selbst herausgegebene Schriften 1800; Engels Philosoph für die Welt 1800; Fichtes Bestimmung für den Menschen 1800; Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn, nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende 1808; An Schmalz eine Recension 1815; Ueber Heindorf und Wolf 1816. II. Herakleitos von Ephesos dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten 1808; Ueber Diogenes von Apollonia 1811; Ueber Anaximandros 1811; Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens 1813; Ueber die Begriffe der verschiedenen Staatsformen 1814; Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen 1815; Ueber die griechischen Scholien zur nikomach. Ethik des Aristoteles 1816; Ueber die Auswanderungsverbote 1817; Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes 1819; Versuch über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffs 1824; Ueber den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz 1825; Ueber den Begriff des Erlaubten 1826; Ueber den Begriff des höchsten Gutes, zwei Abhandlungen 1827. 1830. III. Reden. Beim Eintritt in die Academie 1810; Zur Charakteristik des H. v. Leibnitz 1815; Ueber die Preisaufgabe: welchen Einflufs hat die Philosophie des Cartesius auf die Ausbildung der des Spinoza gehabt? 1815. Wie würde Friedrich der Grofse heute regieren? 1817; Was

beabsichtigt die Akademie, des Königs Geburtstag feiernd 1819; Friedrich der Grofse auch darin grofs, dafs er zugleich die Volksschulen und die Akademie der Wissenschaften fördert 1821; Zur Nachfeier des Regierungsjubelfestes des Königs 1822; Was erwirbt auch innerhalb desselben Volkes dem einen Staate vor dem andern die entschiedene Zuneigung derer, welche der Wissenschaft leben 1823; Ueber Lobreden im Allgemeinen und die Fontenellesche auf Leibnitz insbesondere 1824; Erinnerung an die grofsartige und freisinnige Weise, in welcher Friedrich d. Gr. die Aufsicht des Staates auf die schriftstellerische Hervorbringung führen liefs 1825; Ueber den Begriff des grofsen Mannes 1826; Der König will seinen Geburtstag nicht als ein bürgerliches Fest behandelt wissen 1826; Wie treffend der Totaleindruck, den uns die Art zu sein eines Mannes giebt, durch die Aehnlichkeit mit den verschiedenen Ständen der Gesellschaft bezeichnet werde 1827; Wie es anzusehen, wenn ein Regent mit wissenschaftlichen oder künstlerischen Productionen öffentlich hervortritt 1828; Wie mufste sich das Verhältnifs entwickeln zwischen Geschlecht und Volk, ehe ein königliches Leben nach dem Stil unserer jetzigen europäischen Welt konnte zu Stande kommen? 1829; Auf Ph. Buttmann 1830; Ueber die Frage, welches Loos glücklicher sei, zu herrschen oder beherrscht zu werden 1830; Ueber Leibnitz unausgeführt gebliebenen Gedanken einer allgem. philosophischen Sprache 1831; Die Akademie der Wissenschaften ein Werk der königlichen Kunst 1832; Ueber Denkmal und Biographie Friedrichs d. Gr. 1833; Bei der Aufnahme des H. v. Raumer 1827; Ueber den Umfang des Begriffs der Kunst in Beziehung auf die Theorie derselben 1831; Ueber dasselbe 2. Abh. 1832; Anfang einer 3. Abh.; Ueber den Beruf des Staates zur Erziehung 1814; Ueber die verschiedene Gestaltung der Staatsvertheidigung 1820; Ueber Platons Ansicht von der Ausübung der Heilkunst 1825; Ueber das Verzeichnifs der Schriften des Demokritus bei Diogenes Laert. 1815; Ueber die ethischen Werke des Aristoteles 1817; Ueber eine Glosse des Timäus 1826; Ueber den Begriff der Hermeneutik 2 Abhandl. 1829; Ueber den Begriff und Eintheil. der philologischen Kritik 1830; Untersuchung über den Philosophen Hippon 1820. IV. Geschichte der Philosophie bis 1823; Dialektik 1811—31. V. Entwurf eines Systems der Sittenlehre 1805 — 32 (1835); Vorlesungen über Aesthetik (1842); Die Lehre vom Staat. Grundrifs der philosophischen Ethik, herausgegeben von Twesten, Berlin 1841; Pädagogik 1849.

Hegels philosoph. Werke.

I. Glauben und Wissen 1802; Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems 1801; Ueber das Verhältniſs der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt 1802; Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Naturrechtes 1802—3. XVI. Dissertatio philosophica de orbitis planetarum (pro licentia docendi) 1801; Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältniſs zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere 1802; Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug 1802; Verhältniſs des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten 1802; Fünf Gymnasialreden gehalten zu Nürnberg 1809, 1810, 1811, 1813, 1815; Ueber F. H. Jacobis Werke 1813; Beurtheilung der würtemberg. Landtagsverhandlungen 1817; Recension von Humboldts Schrift über die Bhagavad-Gita 1827; Ueber Solgers nachgelassene Schriften 1828. XVII. Ueber Hamanns Schriften 1828; Ueber K. F. Göschels Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältniſs zur christlichen Glaubenserkenntniſs 1829; Recension der Schrift über die Hegelsche Lehre, oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus 1829; Recension der Schrift von Schubarth und Carganico über Hegels Philosophie und Encyclopädie 1829; Ueber A. L. J. Ohlerts Idealrealismus 1831; Recension von J. Görres Schrift über die Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte 1831; Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie 1822; Eine lateinische Rede bei der Promotion des Dr. Rose 1829; eine beim Antritt des Rectorats an der Berliner Universität 1829; eine bei der dritten Säkular-Feier der Uebergabe der Augsburgischen Confession 1830; Maximen des Journals der deutschen Literatur 1806; Wer denkt abstrakt?; Ueber Lessings Briefwechsel mit seiner Frau; Ueber Wallenstein; Ueber die Bekehrten 1826; Ueber die englische Reform-Bill 1831; Briefe und Schreiben. II. Phänomenologie des Geistes 1807. III—V. Logik 1802—16. VI—VII. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften 1817. VIII. Grundlinien der Philosophie des Rechts 1821. IX. Vorl. über Philosophie der Geschichte. X. Vorl. über Aesthetik. XI—XII. Vorl. über die Philosoph. der Religion. XIII—XV. Vorles. über Geschichte der Philosophie. XVIII. Propädeutik.

Schriften von Krause.

Von Krauses Freunden wurde nach dessen Tod mit Herausgabe des Nachlasses begonnen. Bis jetzt sind erschienen: Abriſs der

Aesthetik h. v. Leutbecher 1837; Anfangsgründe der allgem. Theorie der Musik h. v. Victor Straufs 1838, eine auch von Nicht-Krausianern wie Kahlert (Aesthetik) geschätzte Arbeit; Die absolute Religionsphilosophie h. v. Leonhardi 1834 f.; Geist der Geschichte der Menschheit h. v. dems. 1843; Vorlesungen über Logik 1836; Anthropologie und Psychologie.

Der Glaube ist das Hauptaugenmerk bei: Nic. Cues geb. 1401, † 1464, der über seine gegensätzliche Zeit dadurch hinwegzukommen suchte, dafs er Gott als die absolute Einheit, als das Gröfste und Kleinste, über allen Gegensatz Erhabene suchte (De docta ignorantia III. c. 12.), Weigel, Jak. Böhme, Marcus Marci, Hirnhaym, Oettinger, Hamann, Claudius, Jacobi, Bouterweck, Fr. v. Baader, † 1841, Günther, Pabst † 1838, Hermes † 1831, der sich in Braun, Elvenich, Ritter, Schwann, Achterfeld u. A. mit mehr oder weniger Modificationen geltend machte, Sengler, Staudenmaier, Ennemoser, Bolzano, der romantischen Schule mit Görres, Fr. Schlegel, Windischmann etc. Indessen waltet auch bei dieser Gruppe, trotz des gemeinschaftlichen Zuges nach dem Glauben, als der Quelle, und nach der Verbindung des Glaubens mit der Vernunft die gröfste Mannigfaltigkeit. Wir wissen z. B., wie stark bei Böhme, Baader der Naturalism vorschlägt, wie letzterer auch die Geschichte der neuern Philosophie zu Hilfe nimmt, wie Hirnhaym sich zur Vernunft skeptisch verhält, während Jakobi einen Vernunftglauben hat etc.

Die Werke Böhmes gab Schiebler Leipz. 1831 f. neu heraus; über Böhmes Leben schrieb Wuller, Stuttg. 1836; über Böhmes Lehre Hamberger, Münch. 1844. Der letztere hat auch die Selbstbiographie Oetingers, der Bewunderer Swedenborgs war, Stuttg. 1845 herausgegeben. Ueber Hamann handelten Herbst (Bibliothek christl. Denker, Leipz. 1830), Sintze (Grundbegriff preufs. Staatsgesch., Berl. 1829 S. 142 f.); über Jacobi H. Kuhn (Jacobi und die Philosophie seiner Zeit, Mainz 1834), Prevost (in der Revue du progrès social fevr. u. juill. 1834), Deycks (F. H. Jacobi, Frankf. 1848). Eine Anzeige der begonnenen Gesammtausgabe von Baaders Werken von Fortlage st. in der Jen. Lit. Zeit. 1848 Nr. 200. Ueber Günther schrieb Volkmuth (G. dualist. Creationsidee in Fichtes Zeitschr. 1848 S. 96);

über Sengler's neues Werk „die Idee Gottes 1845" Wirth in Noacks Jahrb. 1848 S. 141. Aufserdem sind hier anzuführen: Delitzsch (Der naturphilos. Mysticism innerhalb der luther. Kirche in der Zeitschr. für Theolog. 1841. 3. H.), Schenkel (Das Wesen des Protestantism), Baur (Gnosis).

Die Natur bildete endlich die Haupthilfsquelle bei Agrippa, Paracelsus, Sennert, Jung, Leibnitz, Sturm, E. Stahl u. A. bis auf Schelling, Oken und die neuesten Psychologen und Physiologen, von denen unten die Rede ist.

Preu, das System des Paracels., Berl. 1838; Lessing, Paracels. eb. 1839; Marx, zur Würdig. d. Paracels. Götting. 1842; Guhrauer, Jung 1845; Guhrauer, Leibnitii doctrina de unione animae et corporis, Berl. 1837; Ders. Kurz-Mainz in der Epoche v. 1672, Hamb. 1839 II; Ders. quaestiones criticae ad Leibnitii opera philosophica pertinentes, Vratisl. 1842; Ders. Leibnitz eine Biographie 2. A. 1846; Ders. Leibnitz's deutsche Schriften, Berl. 1838 II; Feuerbach, Darstell. und Kritik der L. Philosophie 1837; Erdmann, L. opera philosophica, Berol. 1840 II. 4; Jacques, oeuvres de L. Par. 1842; Exner, über L. Universalwissenschaft in den Abhandl. der k. böhm. Gesellsch. d. Wiss. 1843 V. Folge 3. B.; A. Böckh, L. in s. Verhältnisse zur positiv. Theologie in Raumers histor. Taschenb. 1844; Ehrenberg, über L. Methode, Verhältnifs zur Naturforsch. u. Briefwechsel mit Leeuwenhoek, Berl. 1845; Schilling, L. als Denker mit übers. Schrift. Leipz. 1846; Hartenstein, de materiae apud L. notione, ib. 1846. 4; Erdmann, L. und die Entwickl. des Idealism vor Kant. Zur Stellung L. zum Katholizism hat Pertz einige Bruchstücke aus der hannoverschen Gesch. eigens abdrucken lassen.

Wie man nur annäherungsweise sagen kann, dafs die Einen Antiquisten, die Andern Neologen, die Dritten Credulisten gewesen, so läfst sich aber auch von dieser Klasse die Benennung Naturalisten nur in Ansehung des Hauptzuges, der Wurzel, brauchen. Denn Paracelsus glaubt, Leibnitz spielt wenigstens mit dem Positiven, Schelling tritt ganz aus dieser Reihe etc.

Fragen wir nach dem gemeinsamen Zuge, insofern alle Deutsche sind, so finden wir ihn im Vergleiche zu den Franzosen und Italienern in der Originalität, erschöpfenderen Tiefe und Systematik, im Vergleiche zum National-

Englischen aber in dem den mittelalterlichen Realism fortsetzenden Idealism. Man braucht, um sich davon zu überzeugen, nur einen Blick auf Leibnitz zu werfen. Er streitet gegen Bayle für den Realism und gegen die encyclopädisch-isolirte Auffassung der Probleme; gegen Poiret für das active Wesen der Vernunft, als Mikrokosmos; gegen Locke für die angebornen Ideen. Er bekämpft die Vergötterung des Raumes bei More, Newton, Clarke, die Hypostasirung eines Nichts etc.

Zu den Lehren des Cartesius bilden die Untersuchungen von Leibnitz endlich den mannigfaltigsten und schärfsten Gegensatz (G. Schilling, Leibnitz als Denker, Einleit.).

„Die anstöſsigsten Cartesianischen Lehren, bemerkt dieser, waren für diesen: daſs Gott nur willkürlich oder innerhalb der Welt nur mechanisch thätig sein sollte, ohne Zwecke, wodurch Weisheit und Vorsehung geläugnet (und die starre Nothwendigkeit eingeführt) waren; daſs Gott allein thätig, alle Geschöpfe aber leidendlich oder unthätig sein sollten, was, in Verbindung mit dem Vorigen, zum Spinozismus führen muſste; daſs von Gottes Willkür die Wahrheit und das Gute abhängen sollte. Ferner muſste der Begriff der gelegenheitlichen Ursachen so modificirt werden, daſs durch ihn keine Unwürdigkeit in den Gottesbegriff gebracht würde. Endlich lag, um weniger Wichtiges nicht ausdrücklich zu bemerken, die Verwechselung der bloſsen Ausdehnung mit der Materie für L. am Tage und hiermit stehen die zum Theil falschen Cartesianischen Naturgesetze, die weder unter einander, noch mit der Erfahrung, noch überhaupt mit richtigen Begriffen über die Natur stimmten, in engem Zusammenhange. Gott ist bei Leibnitz reine unbeschränkte Thätigkeit, alle geschaffenen Wesen sind beschränkte Thätigkeiten oder Monaden. Diese Beschränkung der Monaden ist die ihnen wesentlich anhaftende Leidendlichkeit, wodurch sie eben geschaffene endliche Substanzen sind. Die Leidendlichkeit ist als bloſse Negation für sich selbst nichts und sie kann natürlich nur im bloſsen Denken durch eine Abstraction von dem Thun der Monade getrennt und erste Materie genannt werden. Die eigentliche sogenannte zweite Materie ist eine Anhäufung von Monaden, die, wenn sie eine herrschende Monade enthält, einen Organismus und ein Ganzes an sich bildet. Diese Materie muſs immer als ausgedehnt aufgefaſst werden und ist darum als solche nur Erscheinung. Gott

schuf und erhält die beste Welt nach Wahl; dies Princip der Angemessenheit hält die Mitte zwischen der Hobbes-Spinoza'schen geometrischen Nothwendigkeit und der Cartesischen gleichgiltigen Willkür in Gott. Von Gottes Willen hängen nur die zufälligen Wahrheiten ab, nicht die ewigen und nothwendigen. Aber Gott ist nicht blos Schöpfer und Erhalter der materiellen und der Geister-Welt, er ist als Person auch König und Vater der Geister. Im Reiche der Natur ist ein Reich der Gnade; in jenem herrschen die wirkenden Ursachen oder der Mechanismus, in diesem die Endursachen oder der Moralismus, beide stören und verwirren einander nicht nur nicht, sondern setzen sich als nothwendige Ergänzungen voraus. Gott muſs also durchaus in doppelter Weise betrachtet werden, physisch als wirkender Grund, moralisch als letztes Ziel der Dinge. Gott hat von Anfang an in seiner unendlichen Weisheit und Macht Alles so eingerichtet, daſs die zwei verschiedenen Reiche der äuſseren Bewegungen und der inneren Thätigkeiten in einer vollkommenen Harmonie stehen, gleichsam als ob das eine durch reellen Einfluſs des andern geleitet würde. Die mit Nothwendigkeit sich abwickelnde Ordnung der mechanisch wirkenden Ursachen in der materiellen Welt und die goldene Kette der Endursachen in der intelligiblen Welt der Formen stimmen zusammen und das Reich der Natur führt zum Reiche der Gnade, weil, wegen der Vollkommenheit des höchsten Urhebers, die Spitzen der Metaphysik und Ethik in Gott verbunden sind, der das erste Wirkende und das letzte Ziel der Dinge ist."

Die Behauptung ist auſserdem nicht zu gewagt, daſs Leibnitz, der nach seinen eigenen Worten schon den Kopf voller Ideen hatte, ehe er den Cartesius las, auf das Positive seines Systems auch ohne Cartesius, ohne von diesem gereizt zu sein, gekommen wäre. Denn der universell Gebildete bedarf keiner Concentration von Falschem, da er damit auch in der Zerstreuung bekannt ist (Trendelenburg, Ist Leibnitz in seiner Entwicklung einmal Spinozist oder Cartesianer gewesen? 1848).

Ueber die deutsche zum französischen Wesen gegensätzliche Systematik etwas zu sagen, ist überflüssig. Wolf hat mit seinem Beginnen, die Philosophie als Wissenschaft alles Wiſsbaren darzustellen, für immer bei uns entschieden, was sich schon früher gezeigt.

Ueber diese Periode der deutschen Philosophie sind als Geschichtschreiber eines gröſseren oder kleineren Abschnittes aufgetreten: Fichte, Charakteristik der neueren Philosophie 2. A.

Sulzb. 1841; Chalibäus, histor. Entwickl. der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel, 4. A. Dresd. 1848; Erdmann, Versuch einer wissenschaftl. Darstell. der Geschichte der neuern Philosophie (Hauptwerk); Michelet Geschichte der letzt. Syst. d. Philos. in Deutschl. v. Kant bis Hegel, Berl. 1837 II; Rosenkranz in den Studien und in seiner Ausgabe von Kants Werken; Willm, Ott (Hegel et la philosophie allemande, Paris 1844) u. A.

Nach diesen allgemeinen Umrissen nehmen noch die neuesten Schulen und die neueste Geschichte einzelner Zweige unsre Aufmerksamkeit in Anspruch.

Die erste Stelle unter den Schulen verdient die Hegelsche, deren mächtigen Einfluſs Jeder kennt. Von Hegels Standpunkt pflegten die Logik: Gabler (Die Hegelsche Philosophie, Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung), Hinrichs (Die Gnesis des Wissens), Göschel (Der Monismus des Gedankens), Rosenkranz (die Modificationen der Logik), Erdmann (Grundriſs der Logik und Metaphysik 1848), Schaller (Die Philosophie unserer Zeit), Werder etc. Die Naturphilosophie vertraten: Bayrhoffer, Schaller (Gesch. der Naturphilosophie) etc.; Die Psychologie Rosenkranz (Psychologie 2. A. 1843), Erdmann (Grundriſs der Psychologie 1847), Michelet, Daub etc. Die Rechtsphilosophie Gans † 1839 (Das Erbrecht 1824 f. IV; Ueber die Grundlage des Besitzes 1839) etc. Die Geschichtsphilosophie: Rosenkranz etc. Die Geschichte der Philosophie: Rosenkranz, Michelet, Bayrhoffer, Feuerbach, Marbach, Henning, Erdmann etc. Die Aesthetik: Rosenkranz, Rötscher, Hinrichs, Gans, Hotho, Vischer etc. Die Religionsphilosophie: Marheinecke † 1846 (Die Grundlehren der christl. Dogmatik 1827; Einleit. in die öffentl. Vorlesungen über die Bedeutung der H. Ph. in der christl. Theol. 1842; Gedächtniſsrede auf M. von Al. Schmidt in Noacks Jahrb. 1846, 2. H. S. 155), Daub † 1836 (Werke I. B.: Vorlesungen über die philosoph. Anthropologie; II.: Vorlesungen über die Prolegomena zur Dogmatik und über die Kritik des Beweises für das Dasein Gottes; III.: Vorlesung. über die Prolegomena zur theolog. Moral und über die Principien der Ethik; IV. u. V.: System der theol. Moral; VI. u. VII.:

System der christl. Dogmatik), F. Chr. Baur, Rosenkranz (Die Naturrelig. Iserlohn 1831; Encyclopädie der theolog. Wissenschaften 1845), Noack (Die theolog. Encyclopädie 1848). Die Ethik Conradi, Vatke (Die menschl. Freiheit 1841) etc.

Indessen kann man bei näherer Einsichtsnahme der Schriften kaum Gabler, Marheinecke, Hotho, Förster, Henning, Michelet, J. Schulze, Werder, Hinrichs, Schaller, Rosenkranz, Gans als treuere Schüler bezeichnen. Man strebte auf allen Seiten über den Meister hinaus, insbesondere in der Rechts- und Religionsphilosophie. Ueber die Absicht Hegels griffen z. B. hier die gangbaren Vorstellungen an: Ruge, Echtermayer, Straufs, Vatke, Feuerbach, Bruno Bauer etc. Diese Angriffe, besonders durch die Hallischen Jahrbücher, beschworen dann den bekannten Sturm. Den meisten Anstofs erregte hiebei die Art, in welcher Hegel die persönliche Unsterblichkeit und die Persönlichkeit Gottes aufgefafst hatte nach der einen, und die Art, wie seine Schüler Hegels Conservatism verwarfen, auf der andern Seite. Unter den wissenschaftlichen Angriffen auf dieses System zeichneten sich aus: die allgemeinen von Fichte dem Jüngern (in seiner Zeitschr., seinen Beiträgen etc.), von K. Ph. Fischer (Speculative Charakterist. und Krit. des Heg. Systems 1845), dann die speziellen auf die Logik von Trendelenburg, der gegen die formale Logik Kants, Herbarts, Drobisch's, Twestens (Grundrifs der analyt. Logik, Kiel 1834), wie gegen Hegels Logik sich erhob und das bei diesem nicht identisch werden wollende Sein und Denken durch den dem Stagiriten entnommenen Begriff der Bewegung zu vermitteln suchte; auf die Psychologie von Exner (Die Psychol. der Heg. Schule 1842 f.), auf die Rechtsphilosophie von der historischen Schule, auf die Aesthetik von Danzel, auf die Geschichtsphilosophie von Ritter, Brandis. Die Apologie des Meisters zieht sich durch alle Schriften seiner Schüler. Ich hebe hier nur ein paar Schriften von Rosenkranz hervor: die Erläuter. des Hegelsch. Systems 1840 und die Biographie Hegels 1844, welche die unten aufgeführte Ausgabe Hegels schliefst.

Zur Schule Herbarts, die nach der Hegelschen die meiste Achtung verdient und neben ihr um so berechtigter ist, als Hegels Lehre der Individuation nicht günstig ist, gehören: Drobisch, Hartenstein (Metaphysik 1836; die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften 1844), Strümpell (Erläuter. zu Herbarts Philosophie 1836; Die Hauptpunkte der herbart. Metaphysik 1840; Entwurf der Logik 1846; Vorschule der Ethik 1844), Taute, Stiedenroth, Griepenkerl, Roer, Bobrik, Exner, Schilling, Waitz, Allihn etc.

Auch Fries zählt noch einige Anhänger (Abhandl. der Fr. Schule v. Apelt etc. Leipz. 1847; Recens. v. H. Ritter in d. Gött. Anz. 1848 Nr. 98).

Schellings älterer Richtung wollte Niemand mehr entschieden anhängen, weil er selbst dieselbe verlassen. Und seine positive Philosophie ist theils zu wenig bekannt durch Druckwerke, theils der rationalistischen Zeit zu fremd, theils lange Zeit auf einem für philosophische Arbeit nicht günstigen Boden fast vergeblich docirt worden. Doch zeigen sich jetzt einige Spuren ihrer Wirkung.

Franz Baader hat stets wenig Anhang gehabt und zuletzt durch sein Auftreten für die morgenländische Kirche und die Emancipation (Ueber die Thunlichkeit oder Unthunlichkeit einer Emancipation von der römischen Dictatur in Bezug auf Religionswissenschaft 1839; Der morgen- und abendländische Katholizism 1840), worin er als Vorläufer der deutschkatholischen Bewegung erscheint, unter den Wenigen noch diejenigen verscheucht, welche von Anfang an die Natur des altbairisch-unförmlichen zornmüthigen Saamenhändlers schlecht begriffen hatten. Sein bedeutendster Schüler ist Franz Hoffmann, der die Societätsphilosophie Baaders zusammenstellte (Vorhalle zur speculat. Lehre Fr. B. 1836; Zur kathol. Theol. u. Philosophie 1836). Unter den Protestanten erinnert Jul. Müller an ihn.

Schleiermacher hat viele Schüler und Anhänger gehabt, aber nie Schule gemacht im eigentlichen und philosophischen Sinne.

Krauses Philosophie hat verhältnifsmäfsig auch wenig Anhänger gefunden, jedoch in neuerer Zeit mehr, wo der

Brülsler

Brüfsler Ahrens in seinem droit naturel und cours de Psychologie, Altmeyer, gleichfalls ein Brüfsler, in seinem cours de philosophie de l'histoire, Bouchitté in Versailles (Histoire des preuves de l'existence de Dieu 1841), Tiberghien (Essai theorétique et historique sur la génération des connaissances humaines 1844), Duprat (Revue independante XII, 1. XIII, 4. XIV, 1.) sie im Auslande verfochten, während in Deutschland Leonhardi, Mönnich, Röder, Lindemann in München (bekannt durch seine Anthropologie) und einige Andre für Verbreitung Krause'scher Ansichten thätig sind. Lindemann hat aufser der zu nennenden Apologie in Fichtes Zeitschrift XV. auch eine übersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre Krauses (Münch. 1839) gegeben.

Im Ganzen zeigte sich demnach die letzten zwei Jahrzehnte wenig Schule und Anhänglichkeit, bei grofser Benützung und bei weniger Originalität. Der Historismus, welcher als Fortsetzung des von den Combinisten begonnenen Werkes betrachtet werden kann, war die vorschlagende Seite. Er gab sich innerlich auf allen philosophischen Gebieten durch die Anwendung des Begriffes des Werdens, Geschehens, Prozesses, zu welcher nur Herbart eine so Viele abstofsende Anomalie bildete, kund. Zugleich aber äufserlich durch die Aneignung früherer zerstreuter Leistungen, durch die emsige Pflege der Geschichte der Philosophie durch alle Zweige und durch andre Zeichen, unter die auch die sorgfältigen Ausgaben mehrerer älterer Philosophen gehören.

Zur neueren Geschichte der Metaphysik.

Die Literatur dieses Gebietes ist sehr reichhaltig. Nach Herbart, Hegel, Krause, Schleiermacher schrieben, aufser manchen ihrer Schüler: Troxler (Erkenntnifslehre 1825; Vorlesungen über Philosophie 1835 etc.), Branifs (Metaphysik 1834), Fischer (Metaphysik 1834; System der Philosophie), Weisse (Grundsätze der Metaphysik 1835; das philosophische Problem der Gegenwart 1842; In welchem Sinne sich die Philosophie an Kant zu orientiren hat 1847 etc.), J. H. Fichte (Metaphysik 1836; Grundsätze für die

Philosophie der Zukunft 1847; Beiträge zur Charakterist.), Trendelenburg (Logische Untersuchungen 1840; Die logische Frage in Hegels System 1843; Geschichte der Kategorienlehre 1846; über s. Unters. Weiſse in Fichtes Zeitschr. 1842 S. 264), Reiff (Encyclopädie der philosoph. Wissenschaften; Ueber einige wichtige Punkte in der Philosophie; Ueber das Prinzip der Philosophie in Noacks Jahrb. B. I.; System der Willensbestimmungen 1842), Lotze (Metaphysik 1841), Reinhold (System der Metaphysik 1842), George (System der Metaphysik 1844), Ulrici (Das Grundprinzip der Philosophie 1845), Helfferich (Die Metaphysik als Grundwissenschaft 1846), Chalibäus, Vorländer, H. Schwarz etc.

Das Hauptbestreben gieng darauf, bereits vorhandene Elemente zu steigern, oder zu verbinden.

Hören wir z. B. Fichte, welcher seit dreiſsig Jahren durch ein ernstliches und erfolgreiches Bemühen um Weiterbildung und Verbreitung seines Faches sich auszeichnet und sich einen Platz in der Geschichte der Philosophie gesichert hat. In seinen Beiträgen zur Charakt. 2. A. S. 1033 f. unterscheidet er bei der Philosophie der Gegenwart drei Hauptstandpunkte: den anthropocentrischen, von dem Menschen und der Selbsterkenntniſs ausgehenden (Kant, Jacobi, Fries, Schelling), den theocentrischen, von der Idee des Absoluten ausgehenden (Hegel) und den von der Analyse des Gegebenen ausgehenden (Herbart). „Die durch Hegel neu begründete Metaphysik (Logik) ist ihm ebenso die Lehre vom Absoluten (dem höchsten Realprincip), als von den allgemeinen Weltformen, den Kategorien (Formalprincipien der Dinge). Es ist ihm nicht gelungen, weder Beides bestimmt genug zu unterscheiden, noch das Eine aus dem Andern herzuleiten. Dennoch bleibt deſshalb der ganze Gesichtspunkt und das Hauptresultat derselben um nichts weniger ein entscheidendes: es ist die Nachweisung des dialektischen Verhältnisses der innerlich geschlossenen Einheit der Kategorieen. Sie stellen eine gegliederte Stufenfolge von Weltformen dar, zu einem höchsten Ziele sich vollendend, sie sind ein absolutes Vernunftsystem. Dieser einfache, groſse und kühne Gedanke ist das eigentliche Erwerbniſs Hegels, wodurch das Axiom Leibnitzens, daſs das Dasein ewiger, schlechthin allgemeiner Wahrheiten auf ein Verstandesprincip in Gott deute, seine objective sachliche Begründung erhalten, wenigstens diese vor-

bereitet hat... Ihre Fortexistenz kann Hegels Logik allein durch Wiederauflösung und bestimmtere Sonderung der in ihr verwachsenen Elemente (der metaphysischen und erkenntnifstheoretischen) finden, und in der Verarbeitung derselben zu einer umfassenderen Metaphysik. Der Entwurf der unsrigen hat sich daraus ergeben, und zugleich darin wohl auch der Beweis, dafs sie die einzig rechtmäfsige Fortsetzerin sein möchte der durch Schelling und Hegel gegründeten speculativen Bildungsepoche." George sucht Hegel und Schleiermacher zu verbinden, Helfferich sich die positive Philosophie Schellings anzueignen. Reiff sagt (Der Anfang der Philosophie S. 21): „Das praktische Ich ist der Grund des theoretischen. Dieser Satz enthält das Princip der wahren Philosophie. Die Aufhebung der Trennung der theoretischen und praktischen Vernunft, in welcher Trennung die Kantische Philosophie stehen blieb, war der erste Gedanke, der für die Vollendung der Philosophie entscheidend sein mufste. Fichte hat denselben ausgesprochen." Wir sehen also hier den Einflufs Fichtes, obgleich Reiff, im angeblichen Gegensatze zu Fichte d. Aeltern, in dem absoluten Ich die Einheit des Setzens und Entgegensetzens nicht blos behaupten, sondern ein Ich aufstellen will, welches in der Bewegung die absolute Setzung vollzieht etc.

Ich mufs mich hier, so bedeutend auch neuere Leistungen sein mögen, auf Ergänzungen zu drei älteren Gestalten, Herbart, Schleiermacher und Krause, beschränken. Diese Bedeutung wird Einzelnen sogar von ihren Gegnern eingeräumt.

So sagt z. B. Rosenkranz (Die Metaphysik in Deutschland seit 1831, in Noacks Jahrb. 1846. 4. H. S. 175) über Lotze: „Der Glanzpunkt der Lotze'schen Metaphysik ist ihr mittlerer Theil, in welchem er die kosmologischen Ideen entwickelt. Man kennt den Lieblingsgedanken Lotze's in dieser Region, wie er ihn in seiner trefflichen Pathologie und Therapie, in Wagners physiol. Wörterb. (Art. Lebenskraft, Instinct) weiter ausgeführt hat, dafs nämlich das Organische eine Form der Vereinigung des Mechanischen sei. Ueberall, wo Lotze der bisherigen Naturwissenschaft eine Vernachlässigung des Begriffs des Mechanismus für die Entwicklung des Organischen nachweisen kann, übt er die schlagendste Polemik. Eben dieser Begriff der Bedingtheit des Organischen durch das Mechanische wird ihm aber auch wieder in sofern zu einer Schranke, als er die Autarkie, Spontaneität, Autonomie, Autogenesis des Organischen oft

zu gering anschlägt. Doch wie dem sei, die Metaphysik der Natur, um es so zu nennen, hat seit vielen Jahren keine so gehaltvolle Bereicherung erfahren.“ Ebenso wird Weiſse von Rosenkranz S. 170 als höchst verehrungswürdiger, rastlos bemüheter Mann bezeichnet, der über eine sehr ausgedehnte, vielseitige und, was noch mehr ist, gründliche Bildung gebiete. Bayrhoffer äuſsert in Noacks Jahrb. 1848 S. 180, er erkenne die Genialität an, womit Reiff und Kornbek (Ueber Idealismus und Realismus in Noacks Jahrb. 1847 S. 641) das bewuſstlose Universum als Grundlage des bewuſsten persönlichen Seins dargelegt, obgleich dabei die Gliederung des Vielen in dem Einen zu besondern Ganzen fehle. Und dergleichen Urtheile über Trendelenburg und die andern bedeutenderen lieſsen sich noch mehrere anführen. Indessen wird man bei der gänzlichen Uneinigkeit es den Hegelianern auch nicht verargen, wenn sie, von allen Seiten angegriffen, die schwache Seite der Ungleichheit aufsuchen.

„Der Inhalt des ganzen Verlaufs der Fortbildung der Wissenschaft der Metaphysik seit dem Tode Hegels, sagt z. B. Rosenkranz a. a. O. S. 167, 182, dreht sich in Deutschland um zwei Punkte: 1) um das Verhältniſs der Metaphysik zu den sogenannten realen Wissenschaften und 2) um das Verhältniſs zur Logik. Alle die obigen Metaphysiken stimmen darin überein, die Logik von der Metaphysik zu trennen. Aus solcher Trennung ergiebt sich als Folge die Verkümmerung, die Verendlichung der Logik. Sie hört auf, ein Moment der reinen Vernunftwissenschaft zu sein und wird wieder zu einem Inbegriff der bloſsen Verstandesformen für die Bearbeitung der Begriffe herabgesetzt. Sodann aber ist die Folge, daſs die Metaphysik nicht selbst den Uebergang zum Begriffe der reinen Idealität macht, sondern theils bei dem Begriffe der Existenz, theils bei dem der zweckmäſsigen Realität stehen bleibt. Die Metaphysik verfällt daher in den Mangel, nicht den intelligiblen Grund, nicht den Begriff selbst als den Inhalt des realen Geschehens, als das Prinzip der Entwicklung des Seins zu manifestiren. Das Bedürfniſs nach einem solchen hat daher dazu getrieben, daſs neuerdings sogar die Ethik als das Prinzip der Metaphysik behauptet worden. Für die Trennung der Metaphysik von der Logik finden wir bei Troxler die Vereinigung der Metaphysik überhaupt mit dem Erkennen; bei Reiff einen subjectiven Idealismus der ganzen Metaphysik; bei Lotze eine Deduction der Kategorien, in einer Ermittelung der Wahrheit des Erkennens, die er an den Schluſs stellt, wo er die Sub-

jectivität der Kategorien betrachtet; bei Helfferich eine Lehre vom Begriffe der Erkenntnifs, die er an den Anfang stellt und worin die gewöhnliche Bestimmung des Denkens vorkommt, das Mannigfaltige der äufseren und inneren Erfahrung auf die Vernunfteinheit zu beziehen. In Ansehung des Verhältnisses der Metaphysik zu den sogenannten realen Wissenschaften zeigen sich folgende Unterschiede. Fischer, der gar keine Ontologie hat, nur eine Kosmologie, Psychologie, Pneumatologie und Theologie, hat auch am wenigsten eine bestimmte Grenze gegen die Realität. Branifs, Weisse, Fichte schliefsen die fundamentalen Bestimmungen des Begriffs der Materie, des Lebens und des Geistes in die Metaphysik ein; Reiff schliefst sie aus; Lotze trägt den Grundbegriff der Natur, Helfferich den Gottes und der Natur vor. Keiner begnügt sich, den reinen Begriff der Idee, den Begriff der Vernunft als solcher zu entwickeln, welche dann in der Natur und im Geist als die absolute Methode ihrer Thätigkeit sich offenbart. Hiermit hängt nun die Eintheilung der Metaphysik auf's Engste zusammen.

Fischer: Kosmologie, Psychologie, Pneumatologie, Theologie.
Branifs: Theologie, Kosmologie (Ontologie, Ethikologie).
Weisse: Sein, Wesen, Wirklichkeit.
Fichte: Sein, Wesen (Grund und Folge, Wirklichkeit, Substantialität).
Reiff: Ontologie, Eidologie, Monadologie (Sein, Ding, Wechselwirkung).
Lotze: Sein, Erscheinung, Wahrheit des Erkennens.
Helfferich: Erkenntnifs, Grundwissenschaft, das Wirkliche.

George nimmt zu allen diesen Variationen die Rolle ein, welche Göthe in den Wahlverwandtschaften dem Mittler ertheilt, der nach allen Seiten hin Rath giebt, der besonnen ermäfsigt, vor jedem zu viel warnt, hier das Reelle, dort das Ideelle nicht will gefährden lassen und der doch die tragische Collision nicht aufhalten kann."

Der Standpunkt Herbarts † 1841 ist vorwiegend der die subjective Erfahrung kritisirende. Er trennt z. B. die systematische Entwicklung derjenigen Begriffe, welche, abgesehen von der Realität, Wohlgefallen und Mifsfallen erregen, als Aesthetik von den übrigen philosophischen Zweigen, nimmt also die Wirkung der Begriffe auf das Subject, nicht die objective Wichtigkeit, zum Eintheilungsgrunde. Er scheidet die Philosophie in Logik, Metaphysik und

Aesthetik und stellt wieder die Psychologie, Naturphilosophie und Religionsphilosophie als angewandte Metaphysik, die Tugend- und Pflichtenlehre als Theil der Aesthetik hin. Tritt schon hierin eine starke theoretisch-subjective Färbung hervor, so ist dies nicht minder in Ansehung der Aufmerksamkeit der Fall, welche er den einzelnen Zweigen geschenkt. Die Religionsphilosophie ist fast nicht, die Naturphilosophie mit Ausnahme der Psychologie nur mehr einschliefsungsweise durch seine Schriften vertreten. Dazu hat er ausdrücklich von blosen Meinungen bei der Naturphilosophie und blosem Fürwahrhalten bei der Religionsphilosophie gesprochen und seine Schüler haben, bei Bearbeitung des letztern Zweiges, über ihn hinausgehen müssen. Das objective Werden hat an ihm keinen Freund gehabt, was sich aus dem mächtigen Nachhall der Anstrengungen Kants für die Erkenntnifstheorie und einer nicht ungerechten Abneigung gegen naturphilosophische Schwindelei und gangbare Prozefskrämerei erklären dürfte.

Die Hauptarbeiten Herbarts bilden demnach die allgemeine Metaphysik und die psychologischen Schriften, wo er mit grofser Präcision und Schärfe die Prädication zu unterscheiden suchte.

Die Metaphysik zerfällt bei ihm in vier Theile: in die Methodologie; Ontologie, oder Lehre vom Realen; Synechologie, oder Lehre vom Stetigen der Materie und der scheinbaren Causalität; Eidolologie, oder Lehre vom Ich und seinen Vorstellungen und Bildern. Die Erfahrung macht er zur Grundlage und zum Anfange der Philosophie und die Metaphysik zur Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung. Zur Erfahrung kommt nämlich eine doppelte Skepsis: die niedere, welche fragt, ob die Dinge so beschaffen sind, wie sie uns erscheinen, und die höhere, welche fragt, ob überhaupt etwas existirt. Diese Skepsis fordert die Umarbeitung der Erfahrungsbegriffe, d. h. die Hinausschaffung der Widersprüche, oder widersprechenden Merkmale oder Qualitäten, indem z. B. das Wasser bald flüssig, bald gefroren, bald dampfförmig ist. Solche Widersprüche finden sich nach Herbart bei der Inhärenz, der Veränderung, dem Ich. Die Vorstellung des Dinges mit meh-

reren Merkmalen (welche das Problem der Inhärenz bildet) soll eine widersprechende sein, weil wir die Dinge nur an den vielen Merkmalen kennen, diese aber Eins sind, und, theilweise oder ganz hinweggenommen, das Wesen des Dinges zerstören, oder ganz aufheben, wonach die vielen Merkmale Eins, das Ding sind, und damit eine Einheit herauskommt, welche eine Vielheit ist, also ein Widerspruch. Im Begriffe des veränderlichen Dinges findet er Widersprüche, mag die Ursache der Veränderung entweder eine innere oder äufsere sein. Nimmt man eine innere an, so kommt man auf eine Selbstbestimmung zur Wirksamkeit, welche doch auch wieder einen Grund haben mufs, eine tiefer liegende Selbstbestimmung, u. s. w. in's Unendliche. Jede fordert wieder eine vorausgehende, keine kommt zu Stande, keine wird erklärt. Nimmt man eine äufsere Ursache an, so ist diese entweder als bedingt zu fassen, womit man wieder in's Unendliche kommt, oder als Ursache, zu deren Natur es gehört, zu wirken, die keiner äufsern Anregung mehr bedarf. Aber eine solche Selbstursache kann ohne das Leidende nicht gedacht werden, genügt sich selbst nicht, um das zu sein, was sie ist, erscheint demnach wieder abhängig von dem, was durch sie Leidendes sein soll. Nimmt man endlich eine Veränderung ohne Ursache an, ein absolutes Werden, so soll das Vorhergehende sich selbst aufheben, sein Gegentheil werden, die eine Beschaffenheit aufhören, die andre zugleich eintreten, wenn man die Stetigkeit des Werdens nicht zerstören will, oder es soll Ein Zeitpunkt das Aufhören und Anfangen, ein Sein und Nichtmehrsein, ein Sein und Nochnichtsein umfassen.

Das Ich hat Widersprüche, weil es als Quelle der Vorstellungen eine Vielheit an sich hat. Ferner ist das individuelle Ich vom reinen Ich zu trennen. Der Mensch kann als Ich denken und das Ich läfst sich von ihm denken, als Theil der Welt, wie als Abgesondertes. Denkt er sich rein, so stellt sich das Ich sein Sich-Vorstellen vor, also das Vorstellen seiner als eines sich Vorstellenden in's Unendliche. Demnach ist das Ich ein Vorstellen ohne Vorgestelltes. Die Auflösung oder Bearbeitung solcher Wider-

sprüche betrachtet Herbart als Hauptaufgabe der Metaphysik. Und je eifriger er in Aufsuchung solcher Distinctionen war, um so mehr trieb es ihn zu etwas Festem hin, zu einer Axe des dialektischen Räderwerks. Die Skepsis mufs ein Ende nehmen. Das Gegebene ist für Jeden nur so lange Schein, bis er bedenkt, dafs bei allgemeinem blofsen Schein auch sein Scheinen zum Schein würde. Ja Herbart geht gegen die Skepsis weiter, als er mufs, da er im Allgemeinen nicht zugiebt, dafs verschiedene Ansichten von verschiedenem Standpunkt gleich wahr sein können. Das Ding ist bei Herbart unbekannt, weil der Besitz und die Menge der Merkmale keine Antwort gebe auf die Frage: Was ist das Ding? Aber wir müssen doch annehmen, dafs es ist, weil nichts scheinen kann, wenn nichts ist. Unbekannt sei die Qualität des Seins, aber nicht darum der Begriff des Seins aufgehoben. So kommt Herbart auf das Beharrliche, das Reale, die Substanz, die Monas. Das wahrhafte Sein ist nun bei Herbart absolute Position und Einfachheit, den Bestimmungen der Quantität und Vielheit unzugänglich. Da nun eine Substanz von der andern nur durch eine Gruppe von Merkmalen unterschieden werden kann, so ist kein Reales an sich Substanz. Sondert man die Merkmale ab, die das Ding hat, so bleibt nämlich nichts. Der Complex der Merkmale erschien als das Ding. Da aber Schein auf Sein, auf Reales, weist, so verwandelt sich das dem Dinge mit seinen Merkmalen zu Grunde liegende Reale in einen Complex von Monaden. Alle Qualitäten der Dinge schrumpfen von diesem Standpunkte aus in Beziehungen einer leidenslosen, unveränderlichen Monas zusammen, in ein Spiel der Störung, des Druckes gegen einander und der Selbsterhaltung. Das Geschehen fällt mit dem Bestehen wider eine Negation zusammen. Die Monaden werden und verändern sich nicht. Der Schein des Gegentheils entsteht durch die zufälligen Ansichten (einer Linie als Radius, Tagente, eines Tones als Octav, Septim etc.) und durch den intelligiblen Raum. Urtheile findet man unten.

Schleiermachers philosophische Bedeutung ist in neuester Zeit stärker als früher herausgetreten und hat zu den verschiedensten Betrachtungen geführt, nachdem seine

Werke durch den Druck in weiteren Kreisen bekannt geworden sind.

Die Philosophie erscheint bei ihm als Weltweisheit, als die Formgeberin, in welcher sich Ethisches und Physisches, Speculation und Erfahrung zur Einheit verbinden, die über allen besondern Wissenschaften schwebende Centralwissenschaft, welche den innern Zusammenhang alles Wissens hervorbringt. Sie zerfällt in Dialektik (Logik und Metaphysik), in Physik und Ethik. So hoch übrigens die Stellung der Philosophie bei ihm zu sein scheint, so wenig ist er geneigt, den Besitz dieser Wissenschaft uns zuzusprechen. Nur die relative Gestalt der Weltweisheit, nicht die absolute ist uns erreichbar, denn das Wissen ruht auf dem Stoffe (der Erfahrung) und der Form (der Intelligenz), uns fehlt es aber an der vollständigen Production des Inhalts aus der Vernunft, wie an der vollständigen Reproduction mit Hilfe des Gegebenen, an einem Wissen um die Totalität des Seins. Der Mensch bringt es nur zur wissenschaftlichen Kritik.

Diese Kritik ist Schleiermachers Standpunkt geblieben. In ihr war er, wie die Rahel treffend herausfühlte, stets weit stärker, als in positiver Construction, dem passiv-weiblichen, aber auch subjectiv-auflösenden und darum um so gefühlsbedürftigeren Wesen der Romantiker entsprechend, zu welchen er auch als Philosoph seine Verwandtschaft behielt. Daraus erklärt sich wohl auch der nur formelle Apparat der Beweisführung, welche in Antithesen zwischen fertigen Zuständen des Bewufstseins ohne Reproduction ihrer Genesis sich bewegt (Fichte Zeitschr. XI. S. 194. XV. S. 129). Die Kritik trieb ihn, die Dialektik wieder zu Ehren zu bringen.

Schellings Identitätssystem, bemerkt Weisse (Die philosophische Literatur der Gegenwart in Fichtes Zeitschr. für Philosophie Jahrg. 1840 S. 276), hatte in seiner „intellectuellen Anschauung“ auf alle eigentliche Logik sowohl als auch Metaphysik verzichtet. Die Identität, deren Idee diese Philosophie realisiren wollte, war Identität der Gegensätze, coincidentia oppositorum, überhaupt, also namentlich auch Identität der Vernunft- und Erfahrungserkenntnifs, des Denkens und der An-

schauung. Darum konnte sie dem Begriffe einer reinen Vernunfterkenntnifs oder Denkwissenschaft, wie nach der ehemals davon gefafsten Vorstellung die Metaphysik und die Logik sein sollten, keine Giltigkeit zugestehen. Die philosophische, die speculative Erkenntnifs, als solche, bestand ihr eben wesentlich in der Identität des rationalen und des empirischen Elements und war daher nothwendig theils Natur- theils Geschichtsphilosophie; ein Drittes über oder neben diesen beiden kannte sie nicht. Indem aber jene Philosophie sich solchergestalt die Aufgabe stellte, die Natur- und Geschichtserkenntnifs zur philosophischen zu erheben, das empirische Element mit dem rationalen, das reale mit dem idealen zu durchdringen, so bedurfte sie dazu wesentlich der Methode; und woher diese Methode nehmen, wenn eine reine logische Speculation, durch die sie hätte gefunden werden können, für unmöglich erklärt war? Der ursprüngliche Sinn des Systems ging unstreitig dahin, dafs der Begriff der Methode, als solcher, in jener intellectuellen Anschauung enthalten sei, welche zugleich der Ausgangspunkt und das Endziel des Ganzen sein sollte. Darstellen sollte sich die Methode nur durch die That, d. h. durch die wirkliche wissenschaftliche Ausführung der speculativen Natur- und Geschichtsanschauung. Hier nun ist sowohl Schleiermacher'n, wie Hegel'n das Verdienst zuzuerkennen, dafs beide, unabhängig von einander, den Mangel erkannten, der das Identitätssystem nicht zur wissenschaftlichen Vollendung gelangen liefs. Aeufserlich betrachtet könnte man diesen Mangel nur als den Mangel einer wissenschaftlichen Methodologie bezeichnen. Hegel oder seine Schüler haben in diesem Sinne das Identitätssystem geradehin des Mangels der Methode beschuldigt, was auf einer Verwechslung beruht, die jedoch insofern nicht ohne Grund ist, als der Mangel der Methodologie nothwendig eine grofse Unvollkommenheit und Unsicherheit der Methode zur Folge haben mufste. Allein der eigentliche Grund des Mangels lag tiefer; die Methodologie selbst war nicht ohne eine Wissenschaft zu gewinnen, die in das gegenseitige Verhältnifs des Wissens und des Seins zu einander eine von der anschauenden Betrachtung des Einzelnen in Natur und Geschichte unabhängige und dieser Betrachtung — der einzigen, welche das Identitätssystem für die wirklich philosophische und wissenschaftliche hatte gelten lassen wollen — vorangehende Einsicht gewährte. Auch das hat Schleiermacher nicht minder klar erkannt wie Hegel; er hat daraus, gleich diesem, die nothwendige Ineinsbildung der Logik als der methodologischen Wissen-

schaft mit der Metaphysik, als der Wissenschaft von den innersten Gründen des Wissens, gefolgert. „Die Regeln der Verknüpfung des Wissens, so hören wir ihn sagen (Dialektik S. 7), wenn man sie wissenschaftlich besitzen will, sind nicht von den innersten Gründen des Wissens zu trennen. Denn um richtig zu verknüpfen, kann man nicht anders verknüpfen, als die Dinge verknüpft sind, wofür wir keine andre Bürgschaft haben, als den Zusammenhang unseres Wissens mit den Dingen."

Die Dialektik zerfällt bei ihm in einen transcendentalen und in einen formalen Theil. In dem erstern untersucht er das Wissen und stellt es als Denken hin, welchem zwei Merkmale zukommen: erstens, daſs es von allen Denkfähigen nothwendig auf gleiche Weise vorgestellt und begriffen wird; zweitens, daſs es dem gedachten Sein entspricht, ein dem Sein der Objecte entsprechendes Erkannthaben einschlieſst. Den transcendentalen Grund für unsre Gewiſsheit sowohl im Denken und Wissen, als auch im Wollen, haben wir nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, nämlich im Gefühl. Das transcendentale Denken fixirt Schl. als dasjenige, welches über jede mögliche bestimmte Erfahrung und über jedes mögliche bestimmte Denken hinausgeht, während es für alle wirkliche Erkenntniſs die Grundlage enthält. Die Grenze des Wissens und Denkens ist die Gottheit, weil bei ihr die Gegensätze zwischen Ideal und Real, Begriff und Erscheinung nicht statthaben, da sie erst die Gegensätze aus sich entwickelt, aber, weil zeitlos, nicht in sie übergeht. Die Gesammtheit des auf das Denken beziehbaren Seins ist, nach Schleiermachers Ansicht, das Reale, zu welchem das denkende Sein auch gehört. Die Gesammtheit des auf das Sein beziehbaren Denkens ist das Ideale, wozu auch das denkende Sein gehört. In diesem ist daher eine Identität gegeben. Die Idee der Gottheit kann nicht gewuſst, muſs jedoch immer vorausgesetzt werden als die Identität von Denken und Sein. Im Gefühle ist uns die Gottheit immanent, ohne daſs unsre Selbstständigkeit aufgehoben, oder Gott Alles wäre, da er als Gegensatz der Vielheit und jedes Unterschieds und jeder Begrenzung, nie mit der Welt identisch, sondern nur ihr Grund und Gegenstand des Theil-

habens sein kann. In unseren Gedanken ist die Gottheit immer als Einheit ohne Vielheit, die Welt aber als Vielheit ohne Einheit; die Welt raum- und zeiterfüllend, die Gottheit aber raum- und zeitlos; jene die Totalität der Gegensätze, diese die reale Negation aller Gegensätze. Beide Ideen sind transcendental, aber nicht in demselben Sinne. Es läfst sich denken, dafs wir in Besitz des physischen und ethischen Systems nicht blos unsrer Erde, sondern jedes Weltkörpers kommen, wenn die Beschränkung unsrer Organisation unter der Potenz der Erde wegfiele. Die ganze Geschichte unsres Wissens ist eine Annäherung an die Idee der Welt. Dagegen können wir die Idee Gottes nie erreichen, weil sie das Princip der Möglichkeit des Wissens ist, jedem einzelnen Wissen zu Grunde liegt. Das Innewerden des Absoluten, das religiöse absolute Abhängigkeitsgefühl nähert sich der Indifferenz des Absoluten insofern, oder ist seinem Gegenstande adäquate Vermittlungsweise, weil im Fühlen wir und der Gegenstand, das Subject und Object, das Wissen und Wollen, nichts Gegensätzliches haben. Man sieht schon aus dem Angeführten die isolirtere Stellung Schleiermachers.

„Schellings Lehre, bemerkt Fichte (Zeitschr. 1846 S. 135) mit Bezugnahme auf die eben angeführten Lehrsätze Schleiermachers, hatte den Selbstsetzungsprozefs des Ich zum Selbstschöpfungsprozesse des Absoluten im All erhoben. So gewann für Schelling die Aufgabe aller Speculation sofort die Gestalt, die „„Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten,““ das Weltwerden Gottes zu begreifen und daraus die concrete Bestimmtheit der Weltgegensätze abzuleiten, womit seine Potenzenlehre sich beschäftigt. In wie vielen Ansätzen der Entwicklung, Umgestaltungen und Vertiefungen seines Princips Schelling sich hiebei versucht hat, alle sind nur aus der Hebekraft jenes Einen Grundgedanken hervorgetriebene Sprossungen. Schleiermacher hat sich völlig aufserhalb dieses Kreises gestellt. Seine Philosophie ist dadurch grundverschieden geblieben von der Schelling'schen nicht nur, sondern von dem Charakter der ganzen herrschenden speculativen Denkweise, dafs sie nirgends theocentrisch ist, noch es sein will, dafs ihr daher auch die Construction der Weltgegensätze aus dem Standpunkte des Absoluten, damit zugleich die Behauptung eines absoluten Wissens fern liegt. Schleiermacher hat sein Erkenntnifsprincip

bis auf die Wurzel von dem der beiden spätern Systeme abgeschieden und sich an das Resultat des frühern Fichte'schen Systemes angelehnt. In Ansehung des ganzen Ergebnisses hat er sich ebenso geschieden und läfst bei der entschiednen Nichtidentität den Vorwurf des Pantheism nicht aufkommen.“

Ueber Schleiermachers Philosophie handelten unter Andern: Jul. Schaller (Vorlesungen über Schl. Halle 1844); Weifsenborn (Vorlesungen über Scheiermachers Dialektik und Dogmatik, Leipz. 1847); Baur in seiner Gnosis; Hartenstein (De ethices a Schl. propositae fundamento Lips. 1837 und in seiner Ethik); Thomson (Die Schleiermachersche philosophische Grundansicht); Schwarz (Das Wesen der Religion II. 79); Rosenkranz etc.

Krause († 1832) erklärt die Philosophie für den Gliedbau der nicht sinnlichen apriorischen, also der der geschichtlichen entgegengesetzten Erkenntnifs. Sie zerfällt in einen analytischen, oder subjectiven, vom Selbstbewufstsein zur Idee Gottes hinaufsteigenden Theil und in einen synthetischen, oder objectiven, von Gott zum Ich herabsteigenden.

Im analytischen Theile betrachtet er als festen Anfang und archimedischen Punkt das Ich vor und über aller Theilung und Gliederung in und an uns. Unter dem Ich versteht er den Organismus der innern Gliedungen, Vermögen, Thätigkeiten und Kräfte. Unter Vermögen den e w i g e n Grund des Lebens, d. h. der Aenderungen des Ichs; unter Thätigkeit den g e s c h i c h t l i c h e n Grund der letztern; unter Kraft die begrenzte Erscheinung der endlichen Thätigkeit. Unter dem Ich a n sich Ein selbes, ganzes, bezügiges, sich selbst befassendes, existirendes, harmonisches Wesen. Es hat wegen der Gottähnlichkeit alle Eigenschaften des Absoluten, oder Urwesens, auf endliche Weise an sich. Unter dem Ich i n sich versteht er Geist und Leib und ihren Verein und das vor, über, ohne alle Zeit, vor und über unsrer innern Gegenheit und Vereinigung existirende Urich. Die Vermittlung zwischen dem Urich und dem Urganzen, Urgrund, Gott, bilden die Urideen. Die Natur nämlich, als die Gesammtheit des Leiblichen, ist selbst nicht das Ich, noch der Geist. Mittelst des Leibes und der Natur gelangen wir zur Anerkenntnifs anderer Ich in der Er-

scheinung ihrer Leiber, ihrer Geberden und ihrer Sprache, welchen Ich wir ebenfalls einen Geist zuzuschreiben genöthigt sind. Wir gelangen zur Anerkenntniſs einer Gesammtheit von Geistern. Nun ergiebt sich, daſs die Natur nicht der Grund der geistigen Welt, noch diese der Grund der Natur ist. Natur und Geist bilden einen Gegensatz, somit eine Zweiheit, die eine ursprüngliche Einheit voraussetzt, durch die sie entstanden, und durch welche sie und ihre Vermählung nur befriedigend erklärt werden kann. Diese Einheit ist aber nicht nur der Grund von Natur und Geist, sondern noch etwas Selbstwesentliches, Ureinheit vor und über diesem Gegensatze, Urwesen, indem die Einheit noch vor und über dieser innern Gegenheit und Vereinheit besteht, sich nicht in dieselben, sich selbst aufgebend, auflöst. Gott ist also vor und über Natur, Geist und ihrem Vereine, welche letztere zusammen die Welt sind (Lindemann in Fichtes Zeitschr. XV. S. 72 f.). Wie das Urich und die Urideen alles Einzelne und Besondere, was erscheinen und erforscht werden kann in sich fassen, so auch Gott. Bei ihm steht der Beweis still, da jeder Beweis Nachweis des Grundes, oder eines höheren, das zu Beweisende als ein Untergeordnetes enthaltenden Ganzen ist, Gott aber nichts hinter oder über sich hat, da er das höchste Ganze, der allumfassende Urgrund ist.

Der synthetische Theil geht davon aus, daſs Alles in unserem Bewuſstsein Gottes befaſst sei und wirft vor Allem die Fragen auf: was Gott an sich, in sich und insofern ist, als er an, in und unter sich Gliedbau der Wesen und Wesenheiten ist? Krauses Antwort auf die erste Frage, bemerkt Lindemann, ist: Gott ist Gott, oder Wesen ist Wesen. Was unterscheiden wir an Gott oder Wesen? Gott ist Gottheit, Wesen ist Wesenheit (essentia Qualität), d. i. der Inbegriff (die Indifferenz) alles dessen, was Gott ist. An der Wesenheit unterscheiden wir wiederum die Einheit derselben (unitas essentiae), wonach wir erkennen, daſs Gott oder das Absolute seiner Wesenheit nach Eines oder einig, stetig, identisch, sich entsprechend, oder sich nicht widersprechend sei. An der Einheit Gottes wird nun wiederum die Selbstheit (substantialitas, Subsistenz, Spontaneität) und

die Ganzheit (Quantität) unterschieden, für welche Kategorieen man gewöhnlich, sofern man sie ohne Gegenheit, Begrenztheit denkt, die Unbedingtheit, Unbegründetheit, oder Absolutheit und die Unendlichkeit Gottes sagt. Der Selbstheit nach ist also Gott das wahrhaft selbstheitliche, unbedingte, absolute Wesen, und nur Gott allein ist absolut selbstständig, von nichts Anderem abhängig, durch nichts bedingt; der Ganzheit nach ist Gott das wahrhaft ganze d. i. unendliche Wesen, außer welchem nichts gedacht werden kann. Beide Grundwesenheiten setzen einander voraus und sind stetig verbunden, und dadurch erhalten wir auch den Gedanken der Vereinheit. Die Einheit Gottes geht aber nicht in ihre innere Unterschiedenheit und Verbindung sich selbst verlierend auf, sondern bleibt noch vor und über der Selbstheit und Ganzheit und Vereinheit und in abheitlicher Gegenheit zu denselben bestehen und insofern nennt sie Krause die Ureinheit.

Die Wesenheit entspricht dem Was. An ihr unterscheiden wir aber auch noch die Form, das Wie, d. i. dasjenige, wonach die Wesenheit ist. Diese Kategorie kann, wie alle vorhergehenden, weil ihnen das genus proximum abgeht, nicht definirt, sondern nur an ihr selbst geschaut werden. Man bezeichnet sie gewöhnlich mit Position, Thesis und Krause nennt sie die Satzheit, wonach Gott als das Eine, Satzige oder Positive geschaut wird. Da nun Gott Einheit seiner Wesenheit ist, so ist auch die Form oder Satzheit der Wesenheit und deren untergeordneten Wesenheiten entsprechend. Wir unterscheiden daher auch die Einheit der Form, die Formeinheit, d. i. die Zahleinheit (unitas numerica), wonach Gott auch der Zahl nach Einer und nicht zwei etc. ist. Die Form der Selbstheit ist die des sich zu sich selbst Richtens oder Beziehens, daher sie Krause die Richtheit, Bezugheit (directio, dimensionalitas) nennt. Die Form der Ganzheit besteht im Umfangen, Fassen, weſshalb sie Krause die Umfangheit, Faſsheit (latitudo, ambitus) nennt. Gemäſs diesen Grundwesenheiten ist Gott in Richtung zu sich selbst, und weil Alles in Gott ist, auch in Richtung und Beziehung zu Allem; ebenso befaſst Gott sich selbst und Alles. Beide Wesenheiten sind aber

an Gott verbunden und geben so die Formvereinheit. Die Wesenheit und die Form, das Was und das Wie, lassen sich wohl im Denken trennen, sie sind aber an Gott stetig verbunden, denn die Form ist ja selbst an der Wesenheit unterschieden worden. Die vereinte Wesenheit und Form, oder, um mit Krause zu sprechen „die satzige Wesenheit" ist aber das Sein, die Seinheit (existentia), wonach Gott unbedingt daseiend, das unbedingte Sein ist. Da nun die Seinheit sich an der Wesenheit oder Gottheit findet, so ist mit dem Gedanken der Gottheit oder Wesenheit zugleich auch die Seinheit mitgedacht, und fällt somit die Frage nach dem Dasein Gottes als ganz überflüssig weg, indem der Gottgedanke schon die Seinheit oder Existenz einschliefst, und ohne dieselbe aufgehoben oder negirt wäre. Da nun die Seinheit die vereinte Wesenheit und Form ist, so verbindet sie auch die untergeordneten Wesenheiten beider. Die Weseneinheit und Formeinheit geben demnach in ihrer Verbindung die Seineinheit (unitas existentiae), wonach Gott einig und einzig zumal ist. Die vereinte Selbstheit und Richtheit giebt uns die bezugige, relative, oder Verhaltseinheit (Relation), wonach Gott zu sich selbst und zu Allem im Verhältnisse steht; und sofern wir die Ganzheit und Fafsheit vereint denken, haben wir die Gehaltseinheit (materialitas), wonach Gott sich selbst Gehalt oder Inhalt ist und den ächten Gehalt aller Dinge ausmacht. Die Verhalt- und Gehaltseinheit vereint geben die Seinvereinheit. Was von der Weseneinheit gilt, dafs sie als Ureinheit noch vor und über ihrer innern Gegenheit und Vereinheit besteht, das gilt auch von der Form- und Seineinheit; es giebt demnach auch eine Form- und Seinureinheit, wonach Gott auch als Urwesen vor und über der Welt Einer und nicht zwei und Urwesen, auch der Seinurheit nach einig und einzig ist.

Alle diese bisher betrachteten Kategorieen sind an der Einen Wesenheit Gottes unterschieden worden, sind darum die Mannigfalt- und Vielheit derselben. Alles Unterscheidbare ist aber gegen ein Andres so beschaffen, dafs es dasjenige ist, was das Andre nicht ist und umgekehrt. Dadurch unterscheiden wir auch an der Wesenheit Gottes den

Gedanken

Gedanken des Anderssein, der Gegenheit (Antithesis). Gemäfs dieser denken wir, dafs Gott als Wesenheit (Thesis) auch in sich die Gegenheit, Unterschiedenes ist. Die Gegenheit ist also die eine innere Entfaltung der Einheit. Wir haben aber auch die entgegengesetzten Wesenheiten nicht alleinständig oder isolirt, sondern im Vereine gefunden, woraus sich die Vereinheit (Synthesis) ergab, wonach alles in Gott Unterschiedene in inniger Vereinigung, in Einklang oder in prästabilirter Harmonie zu denken ist. Die Uebersicht dieser Grundwesenheiten ist also folgende, womit Krauses System der Philosophie S. 160. 368 f., seine Logik S. 55 f. 143 f. und seine Grundwahrh. d. Wissensch. S. 195. 504 f. zu vergleichen sind:

Wesenheit.	*Formheit.*	*Seinheit.*	Einheitliche Satzung, thesis
Weseneinheit	Form- oder Zahleinheit	Seineinheit	
Wesenureinheit	Formureinheit	Seinureinheit	Gegenheitl. Satzung, antithesis
Selbstheit, Ganzheit.	Richtheit, Fafsheit	Verhaltheit, Gehaltheit	
Wesenvereinheit	Formvereinheit	Seinvereinheit	Vereinheitl. Satzung, synthesis.

Die Antworten Krauses auf die zwei andern Fragen lauten kurz:

Gott ist in sich Gegenwesen und Vereinwesen. Das Geistwesen, oder die Vernunft, und das Leibwesen, oder die Natur, und beide durch Gott unter sich und mit ihm, als mit dem Urwesen, vereint machen nämlich die obersten Glieder des Organismus der Dinge, oder der Welt aus. Gott als Gegenwesen ist das Einwesen in dem, nicht an dem die Gegenheit ist; er ist das Urwesen, der Schöpfer aufser und über der Gegenheit; er ist Vereinwesen, insofern das Selbst- und Ganzwesen sich vermählen.

Auf die dritte Frage antwortet Krause: Gott ist der vollkommene Organismus als Wesen und als Wesenheit, Organismus wie Grund der Wesen und Wesenheiten. Aufser dem analytischen und synthetischen Theile, deren erster da aufhört, wo der zweite anfängt, d. h. aufser der Metaphysik erscheinen bei Krause auch besondere Theile der Philosophie, worin sich das Spezielle entfaltet: die Naturphilo-

sophie, die Vernunftwissenschaft, die Vereinwissenschaft, die Urwesenlehre. Aufserdem spricht er von einer Religionsphilosophie, Sittenlehre, Rechtslehre und Kunstwissenschaft als Disciplinen, welche dem Leben am nächsten stehen. Seine Bearbeitungen dieser Zweige und seine Hauptbegriffe lassen sich aus seinem Alles beherrschenden Gedanken eines Organismus, oder Gliedbaues, leicht errathen.. Die Religion erklärt er für den Verein des Lebens der Menschen mit dem Leben Gottes. Das Princip der Ethik lautet: sei gottinnig und ahme Gott im Leben nach! Das Recht erscheint als Gliedbau aller zeitlich freien Lebensbedingnisse des innern Selbstlebens Gottes und in und durch dasselbe auch des begriffsmäfsigen Selbstlebens und Vereinlebens aller Wesen in Gott. Die Kunst in ihrer Grundidee ist für Krause die werkthätige Lebenskraft Gottes selbst. An sich giebt es nur Einen Künstler, Gott. Er unterscheidet zwischen einem freien, selbstwesentlichen schönen Kunstwerk (einem Gedicht, einem Leben) und einem Werk der nützlichen Kunst. Die höchste Kunst soll die Lebenskunst sein etc. Sein Verhältnifs zu Andern und das Hauptziel seiner Bestrebungen hat Krause selbst in der Vorrede zur Lehre vom Erkennen angegeben. „Als Fichte einseitig bei dem Ich stehen blieb, sagt er, und Schelling, neben dieser von ihm theilweise anerkannten einseitigen Richtung, mit Geist die andere setzte, die einseitige Natur-Philosophie: so erkannte ich, dafs hier die höhere Idee des Beiden und allen Wesen und Wesenheiten gemeinsamen Organismus und organischen Harmonismus eintreten solle und müsse. Dieses sah ich ein, als Schelling noch in jener Antithese befangen war. Jenes Princip des Organismus und des organischen Harmonismus, wie ich es bis zum Jahre 1803 in meinen ersten Schriften dargestellt habe, ist ein höheres als alle damalige ausgesprochene und ist zuvor nirgends so ausgesprochen worden. Auch ist es viel höher und wesenhafter als der Krug'sche Synthetism etc.“ Man sieht, dafs er selbst die meiste Verwandtschaft noch mit Krug zu haben glaubte. Sollte es zum Tadel kommen und bei ihm die Kategorie der Bewegung oder Genesis nicht hinlänglich vertreten sein, so müfste man ihn von dieser Seite angreifen und ihm,

wie den Synthetikern, wenigstens relativ. Trialism vorwerfen können. Ein Abriſs des Krause'schen Systems findet sich in Reinhold Gesch. d. Ph. II.

Zur Geschichte der Geschichtsphilosophie in Deutschland.

Bei den Bemerkungen zur Geschichte der Philosophie der Geschichte will ich den Faden wieder da aufnehmen, wo ich ihn oben fallen lassen muſste.

Die ausgebildetsten einschlägigen Gedanken hatte unter den Kirchenvätern nächst Origenes Augustinus gehabt. Ihm ist die Geschichte ein Spiegel der Vorsehung. De vera rel. c. 46 sagt er: Quoniam igitur divina providentia non solum singulis hominibus, quasi privatim, sed universo generi humano, tanquam publice, consulit, quid cum singulis agatur, deus, qui agit, atque ipsi, cum quibus agitur, sciunt. Quid autem agatur cum genere humano, per historiam commendari voluit et per prophetiam. In der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen suchte er nach einem Gesetze (Confess. III. 13). Um die Momente dieses Gesetzes zu fixiren und zu unterscheiden, benützt Augustinus die Stufen des Menschenalters als Analogieen, den Sündenfall als Trennendes.

Im Mittelalter wurde sein Werk fleiſsig gelesen. Der bedeutendste Vertreter der geschichts-philosophischen Richtung war Otto von Freising.

In der Vorrede zur Schrift über die Thaten Friedrichs sagt er: Nec, si a plana historiae dictione ad evagandum opportunitate nacta ad altiora velut philosophica acumina attolatur oratio, praeter rem ejusmodi aestimabuntur, dum et idipsum romani imperii praerogativae non sit extraneum, rebus simplicioribus altiora interponere. Nam et Lucanus, Vergilius caeterique urbis scriptores non solum res gestas sed etiam fabulosas, sive more pastorum vel colonum sumissius vel principum dominorumque orbis altius narrando, stilum tam frequenter ad intima quaedam philosophiae secreta attingenda sustulerunt. Sic enim non solum hi, quibus rerum gestarum audiendi seriem inest voluptas, sed et illi, quos rationum amplius delectat subtilitatis sublimitas, ad ejusmodi legenda seu cognoscenda trahuntur. Man wird

sich dabei erinnern, dafs in Virgil das Mittelalter einen Verkündiger der Trinität (Eklog. 4. Vgl. Pescheck: Σκια των μελλοντων apud Romanos, Lips. 1846), einen Weisen, kurz weit mehr erblickte, als wir. Auch Otto legt, wie Augustin, seiner Geschichtsanschauung die Idee des Staates Gottes und des Dualism zwischen den Kindern Gottes und den Kindern der Welt zu Grunde. Sein Fortschritt ist die Erhöhung der civitas dei (Chronic. lib. IV. cap. 4.). Gott liebt seine Werke, darum kommt nichts ohne seinen Wink. Alle Gewalten ordnet Gott an, wie vielmehr die Herrschaften, durch welche er anderes Geringeres einrichtet. Das Böse ist an sich schädlich, aber für das Ganze von Nutzen. Der innere Mensch, nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, empfängt Stoff zur Aufsuchung der Wahrheit nicht blos aussen, in andern Geschöpfen, sondern auch innen, in ihm selbst, weil (Psal. 4, 7.) er das Licht des Angesichtes des Herrn über sich gezeichnet hat (Chronic. lib. 7. prol.).

Aus den spätern Geschichtschreibern ist Sebastian Franck (Chronica bis 1531; Chronik des deutschen Landes 1538) hervorzuheben, welcher, wie kein anderer Zeitgenosse, den Stoff dem Gedanken unterwarf.

Aus dem 18ten Jahrhundert müssen vor Allem Iselin (Ueber die Geschichte der Menschheit 1764) und Herder (Ideen 1784) genannt werden. Der erste steckte sich das Ziel, den Fortgang der Menschheit von der äufsersten Einfalt zu immer höheren Graden von Licht und Wohlstand nachzuweisen. Der letztere hatte bei seinem Gedanken an einen Bund der Humanität, wie später Krause beim Gedanken des Vereins für das Ganzleben der Menschen (vgl. über Herder Kants Kritik in den Werken B. VII), bereits die Ideen Lessings vor sich, der in seiner Erziehung des Menschengeschlechtes (§. 85) sagt: „Sie wird kommen, sie wird gewifs kommen die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer bessern Zukunft sich fühlet, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen nicht nöthig haben wird; da er das Gute thun wird, weil er das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehedem blos heften und stärken sollten,

die innern bessern Belohnungen desselben zu erkennen.“ Verwandter mit Iselin erscheint Kant (Idee zu einer allg. Gesch. in weltbürgerlicher Absicht a. a. O.), dessen Geschichts-Anschauung gleichfalls, wie die Schillers von der Idee des Fortschrittes zu Freiheit und Vernunft getragen war (S. meine allg. Literaturg. der Deutschen S. 2).

Mit den Romantikern Schelling, Görres (Ueber die Grundlagen der Weltgesch. 1830), Novalis, Stutzmann (Philosophie der Gesch. der Menschh. Nürnb. 1808), Fr. Schlegel (Philosophie der Gesch. 1829), Molitor Philosophie der Gesch. 1827 f.) tauchten die Gedanken an poetische Reproduction, Versöhnung endlicher Gegensätze, auf. Bei Schlegel, Molitor, Görres erschien zuletzt die Verherrlichung der Kirche als Ziel und Ideal. Für die Philosophie haben diese, mit Ausnahme Schellings, nicht existirt.

Von Fichte (Ueber das Verhältniſs des Urstaates zum Vernunftreiche; Reden an die deutsche Nation) übernahm Hegel auch diese Arbeit und hat in seiner Philosophie der Geschichte nicht blos nach dem Urtheile seiner Anhänger (vgl. die Einleit. zu diesem Buche von Gans und die Schrift von Rosenkranz über Gesch. der Ph. d. G.), sondern auch seiner Gegner (vgl. Trendelenburg, Logische Untersuchungen B. I. S. 82) die Vorgänger überflügelt. Sein Grundgedanke ist der, daſs die Geschichte die Explication des Weltgeistes sei, daſs die Geschichte den objectiven Geist mit dem absoluten vermittle.

Es ist bekannt, wie genau damit die besonders von Theologen verzerrte Immanenz zusammenhängt. Gregor von Nazianz (Orat. 28, 17; 31, 12; Ritter VI. S. 93) sagt, daſs wir bei der Verehrung des h. Geistes in ihm uns selbst verehrten. Hegel sagt in der Philosophie der Geschichte (Werke IX S. 143 der A. v. 1837): „Daſs ein Mensch als Gott verehrt wird, namentlich ein lebendiger, hat etwas Widerstreitendes und Empörendes.“ Und Seite 335: „Der Mensch ist nur insofern Gott, als er sich zu Gott erhebt.“ Auch nimmt Hegel, bei allem Fortschritte, den er als „Bewuſstsein der Freiheit“ charakterisirt, doch an, daſs der absolute Weltgeist in keiner einzelnen volksthümlichen Stufe

seines vernünftigen nothwendigen Ganges, d. h. in keinem einzelnen Volke seine Totalität und Universalität erreiche, weil jedes durch physische Verhältnisse individuell und particular wird, was dann die bekannte Forderung erzeugt, daſs die Mängel und Gegensätze der Endlichkeit auf dem Gebiete der Religion, Aesthetik und Philosophie dem Absoluten abgestreift werden sollen, wo der absolute Geist zum Wissen von sich als solchem gelangen soll. Es scheint der Hegel'schen Philosophie der Geschichte besonders der Umstand gefahrbringend zu sein, daſs Hegel schon unsre Zeit (c) als letztes Stadium bezeichnet (S. 438). Ist dies c falsch bezeichnet, so können auch b und a nicht ganz richtig gefaſst sein und die ganze Reihe fällt zusammen. In Ansehung des Einzelnen wäre gleichfalls Vieles zu bemerken. Unter Anderem fällt es auf, daſs der Philosoph Protestant war und die Lehrsätze nicht genug von der Praxis unterschied (S. 385 f.). Derselbe Vorwurf des Abschlieſsens mit der eignen Zeit trifft übrigens auch die Hegelsche Geschichte der Philosophie. Die Wurzel hievon ist eine dreifache. Erstens die Ueberschätzung der Gegenwart, worin Hegel mit Andern zusammentrifft. Denn auch Rixner bezeichnet z. B. die Erscheinungen Schellings und Hegels als Vollendung der Philosophie, als absolute sich selbst begreifende Wissenschaft. Zweitens die Innigkeit, womit unsre klassische Periode ihre Probleme und Leistungen betrachtete, wovon wenige der Jetzigen einen klaren Begriff haben. Drittens das nicht leere Gefühl, daſs wirklich eine groſse Periode abgelaufen, ein Gefühl, das auch solche theilen, die über jene Zeit hinaus wollen.

„Wir sehen, sagt z. B. Chalybäus (Histor. Entwickl. S. 450), wie mit Hegel ein weiter Abschnitt der Geschichte im Reiche des Geistes zu Ende gelaufen ist und erkennen ihn in dieser Beziehung als den Vollführer einer groſsen philosophischen Vergangenheit an, wie denn auch sein philosophisches Bewuſstsein als ein rückwärts auf die Vergangenheit, nicht auf das Seinsollende, die Zukunft, hingewendetes sich selbst ausspricht: „„Erst in der Reife der Wirklichkeit erscheint das Ideale dem Realen gegenüber und jenes erbaut sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaſst, in Gestalt eines intellectuellen Reiches. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt

des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läfst sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.““

Der historische Zug der Gegenwart hat sich besonders auf dem Gebiete der Geschichtsphilosophie geltend gemacht. Sie ist fast auf alle philosophischen Zweige von grofsem Einflusse gewesen, besonders auf die Religionsphilosophie. Man könnte z. B. Schellings positive Philosophie als religiöse Geschichtsphilosophie betrachten. Und jener Zug ist auch Hauptfactor auf dem nächstfolgenden Gebiete.

Zur Geschichte der Sprachphilosophie.

Wir haben oben die Sprachphilosophie gleichfalls beim Alterthum verlassen. Im Mittelalter hielten die Erklärungen der Schrift *περι ερμηνειας*, die theologische Exegese, die Frage über die Attribute Gottes, der Nominalismus, welcher die Logik auf die Grammatik gründete, das Studium der lateinischen Gelehrtensprache bei Arabern, Juden und Christen manche Fragen wach. Ich erinnere z. B. an die Stelle aus der Chronik Ottos VIII. 34: Sicut enim nominativus apud grammaticos frequenter substantiam sui, sic ablativus vel nominativus. ex parte praedicati semper qualitatem ejusdem nominis innuit. Ut cum dico „Martinus est homo“ non praedico secundum logicos hoc, sed ex hoc, sicut e converso cum dico „homo currit“ non subjicio ex hoc, sed hoc. Einen andern Factor sieht man bei Ahron b. Elia ausblühen etc. Die Humanisten nahmen den speculativen Faden aber nicht auf. Es fehlte bis auf die neuere Periode an der vollen und wahren Fülle aller derjenigen begünstigenden Umstände, welche dem Alterthume zu Statten gekommen. Die Berührung mit den Völkerschaften des persischen Reiches, die daraus entspringende Kunde mehrerer lebender Sprachen, leistete z. B. damals einem Demokrit Vorschub. Aehnlich haben erst allmählig die tiefer dringende Bekanntschaft der Reisenden mit lebenden ausländischen Sprachen und das Interesse der Beherrscher verschiedener Volksstämme mannigfaltige Anregung zu allgemeinen sprachlichen Betrachtungen gegeben. Man kann

hier an den Hof der Czarin Katharina und an die Pläne eines Wilke, Leibnitz, Kalmar, Niethhammer etc. zu Pasigraphieen und Ideographieen zum Behufe leichterer Mittheilung erinnern. Die dialektischen Mühen der Eleaten, die Anstrengung, eine philosophische Sprache zu gebären, der Gipfelpunkt der hellenischen Dichtkunst und Beredsamkeit blühten ferner dort in die Ergebnisse der Sophisten aus, welche von Platon und den Platonikern, von Aristoteles und den Peripatetikern, von der Stoa weitergeführt wurden. Die genaue Erforschung der Mythologie, die Zerlegung und Recension der klassisch-dichterischen Werke bilden endlich den Uebergang zur alexandrinischen Philologie. Bei den Römern, die auch hier Schüler der Griechen sind, wird der Zug noch durch Ergründung der Antiquitäten und des Rechtes vorzugsweise verstärkt, wobei sie den Vortheil hatten, dafs ihnen, nach eingetretener Bekanntschaft mit den Griechen und unter der überwältigenden Macht einer fremden Literatur, ihre eigene Vergangenheit weit objectiver wurde, als den Hellenen die ihrige. Und so sind es auch in neuester Zeit Philologen, Archäologen, Geschichtschreiber, Theologen und Philosophen, welche zu einem gröfseren Resultate zusammenwirkten. Die Behauptung des göttlichen Ursprunges der Sprache (Süfsmilch, Versuch eines Beweises, dafs die erste Sprache ihren Ursprung nicht von Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe, Berl. 1766) regte die Rationalen, wie Herder (Abhandlung über den Ursprung der Sprache 1772), J. N. Tetens (Ueber den Ursprung der Sprache und Schrift, Bützow 1772), D. Tiedemann (Versuch einer Erklärung des Ursprungs der Sprache 1772), auf. Aufserdem tritt aber bei ihnen auch bereits die Anregung durch den ästhetisch-philosophischen Umschwung und das Polyglottenstudium jener Zeit heraus, welches endlich in die vergleichende historische Grammatik ausblühte, deren gröfste Vertreter Bopp, Pott, Grimm und F. Diez geworden sind. Und man wird die genannten Factoren bei Bernhardi † 1820, Jochmann (Ueber die Sprache, Heidelb. 1828), Fr. Schlegel, Becker (der sich in seinem Organism der Sprache 1827 auch von Philosophen wie Trendelenburg in den logisch. Untersuch-

ungen I. 316 anerkannte Verdienste um die organische Auffassung der Syntax erwarb) etc. etc. leicht herausfinden. Bei keinem haben sich aber alle zur Sprachphilosophie erforderlichen Voraussetzungen in solch' hohem Maase, in solch inniger Vereinigung gefunden, als bei *W. v. Humboldt.* Sein vertrauter Umgang mit Schiller und Göthe, sein hervorragender Ernst in Prüfung dichterischer Erzeugnisse, wovon seine Schrift über Göthes Hermann und Dorothea allein schon vollgültiges Zeugnifs ablegt, seine eigene dichterische Fähigkeit und damit verbundene Erregsamkeit, sein anhaltendes und mit Liebe gepflegtes Studium der kantischen Philosophie, seine gleichmäfsige Bekanntschaft mit den abendländischen und morgenländischen lebenden Sprachen, wie mit der klassischen Philologie, wo er mit den Ersten gieng und von ihnen, wie von F. A. Wolf, geschätzt war, Alles hat zusammengewirkt, um ihn zum gröfsten Sprachphilosophen unserer Zeit zu machen.

Es erschienen von ihm 1817 Zusätze und Berichtigungen zu Adelungs Mithridates; 1824 eine Schrift über den Dual; 1836—39 sein Werk über Kawisprache; 1841 f. eine Gesammtausg. seiner Werke.

Schlesier, Erinnerungen an W. v. H. Stuttg. 1843 f.; Max Schasler, die Elemente der philos. Sprachwissensch. W. v. H. aus dessen Werk über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einflufs auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, Berl. 1847; Steinthal, die Sprachwissensch. H. eb. 1848.

Einige Ansichten Humboldts sind bereits oben gegeben worden. Hier ist nur noch eine Andeutung seiner Principien gestattet. Die Sprache betrachtet er als die Realisation des Geistes durch die drei Sphären des Allgemeinmenschlichen, des Nationalen und Individuellen. Das Ziel ist das Sprachideal, die Idee der Sprachvollendung. „Man erblickt, sagt er, in der Sprache das Streben, der Idee der Sprachvollendung Dasein in der Wirklichkeit zu gewinnen. Diesem Streben nachzugehen und dasselbe darzustellen, ist das Geschäft des Sprachforschers. Das Sprachstudium bedarf dieser vielleicht zu hypothetisch scheinenden Ansicht durchaus nicht als einer Grundlage. Allein es kann und

mufs dieselbe als eine Anregung benutzen, zu versuchen, ob sich in den Sprachen ein solches stufenweis fortschreitendes Annähern an die Vollendung ihrer Bildung entdecken läfst. Wenn man die Sprachen genetisch als eine auf einen bestimmten Zweck gerichtete Geistesarbeit betrachtet, so fällt es von selbst in die Augen, dafs dieser Zweck in niedrigerem, oder höherem Grade erreicht werden kann. Man kann nicht umhin, jede einzelne Sprache als einen Versuch, ein inneres Bedürfnifs der Menschheit auszufüllen, zu betrachten, und es läfst sich annehmen, dafs die sprachbildende Kraft in der Menschheit nicht eher ruht, bis sie, sei es einzeln, sei es im Ganzen, das hervorgebracht hat, was den zu machenden Forderungen am meisten und am vollständigsten entspricht. Die in dem Laufe der Jahrhunderte und in dem Umfange des Erdkreises dem Grade und der Art nach verschiedenartige Offenbarwerdung der menschlichen Geisteskraft ist das höchste Ziel aller geistigen Bewegung, die letzte Idee, welche die Weltgeschichte klar aus sich hervorgehen zu lassen streben mufs. Wenn man nicht auf alle Entdeckung eines Zusammenhanges der Erscheinungen im Menschengeschlecht Verzicht leisten will, mufs man auf irgend eine selbstständige und ursprüngliche, nicht selbst wieder bedingt und vorübergehend erscheinende Ursache zurückkommen. Dadurch aber wird man am natürlichsten auf ein inneres, sich in seiner Fülle frei entwickelndes Lebensprincip geführt, dessen einzelne Entfaltungen darum nicht in sich unverknüpft sind, weil ihre äufsern Erscheinungen isolirt dastehen. In der Sprache selbst unterscheidet ferner Humboldt zwei constituive Prinzipien: den innern Sprachsinn und den Laut. Der erste ist das die Sprache von Innen heraus beherrschende, überall den leitenden Impuls gebende Prinzip. Der Laut würde an und für sich der passiven, Form empfangenden Materie gleichen. Allein vermöge der Durchdringung durch den Sprachsinn in unarticulirten umgewandelt und dadurch in untrennbarer Einheit und innerer gegenseitiger Wechselwirkung zugleich eine intellectuelle und sinnliche Kraft in sich fassend wird er zu dem in beständig symbolisirender Thätigkeit wahrhaft und scheinbar sogar selbstständig schaffenden Prinzip der Sprache.

Zur Geschichte der Sprachphilosophie haben Beiträge geliefert: S. Vater, Uebersicht des Neuesten, was für Philosophie der Sprache in Deutschl. gethan worden, Gotha 1799; Löwe, historiae crit. grammatices universalis s. philosophicae lineamenta, Dresd. 1829; Heyse u. A.

Zur Geschichte der Aesthetik.

In Ansehung der Dichtkunst lassen sich nach Aristoteles vier Hauptperioden unterscheiden: die römische mit Horaz, Quintilian etc.; die philologische mit Robortellis und Vittorio's Commentaren zur aristotelischen Poetik, mit Heinsius (De constitutione tragoediae), Isaak Voss (De artis poeticae natura 1647) dem exclusiven Formalisten Scaliger, Opitz etc.; die klassisch-französische mit Boileau, Batteux, Breitinger, Gottsched, von denen übrigens der vorletzte auch englische und antik-philologische Bildung geltend macht; endlich die klassisch-deutsche mit Lessing, Göthe, Schiller, W. Humboldt, Herder, W. Schlegel, Tieck, Novalis, Hölderlein, J. Paul, Ruge, Rötscher, Gutzkow, Mundt, Wienbarg etc. Bei einem andern Zweige der Aesthetik, der Theorie der bildenden Künste, kann man mit O. Müller (Handb. der Archäologie der Kunst) vier Perioden unterscheiden, da das Wachsthum dieses Zweiges erst mit dem Studium der Antike möglich war: die antike, wo theils Künstler mit Regeln und Betrachtungen hervortreten, wie M. Vitruvius Pollio, ohne jedoch dieselbe Bedeutung auf ihrem Gebiete zu haben, welche auf dem vorhergehenden ein Aristophanes oder Horaz hatte, theils Periegeten, wie Pausanias, theils rhetorische Compositionen, wie die des Philostratos, Libanios, Lukian, theils gelehrte Sammler, wie Plinius; ferner die Periode des Enthusiasmus der Dichter und Künstler von 1450—1600, in welcher auch Dürer Technisches schrieb; dann die antiquarische mit Pietro Santi Bartoli, Junius u. A.; endlich die wissenschaftliche mit Winkelmann, Lessing, Heyne, Visconti, Zoega, Millin, Göthe, Meyer, Rumohr, Kugler, Schnaase, Hotho etc. Das letztgeborne Kind war die Theorie der Musik und die ästhetische Auffassung und Gliederung ihrer Formen. Rochlitz, Krause u. A. fanden hier endlich einen Abschluss in Hand's

Aesthetik der Tonkunst (1840). Schon früher hatte man, vorzugsweise auf die Dicht- und bildende Kunst gestützt, allgemeine ästhetische Begriffe zu gewinnen gesucht. Batteux, Baumgarten, Hutcheson, Hogarth, Burke, Hemsterhuis regten an. Winkelmann und Lessing legten reale Fundamente; Kant revidirte den speculativen Theil; Schiller wurde der Vorläufer der romantischen Schule mit Solger an der Spitze; auf ihn folgte die Hegelsche Schule mit Ruge, Weiſse, Vischer, Kahlert, Zimmermann etc., welche aber alle über Hegel hinausstrebten. Daneben machten sich aber noch manche andre Elemente geltend, wie die Einsicht der Schriften von H. Ritter, Trendelenburg, Lotze etc. zeigt. Von einem Erfolge im Aufbau der Aesthetik als Wissenschaft konnte erst in neuester Zeit die Rede sein. Denn wie eine klassische Periode der Musik, neben gründlicher Erforschung der musikalischen Vergangenheit und neben der Fülle einer feinausgebildeten vielgeübten Sprache, der Aesthetik der Musik, wie ferner der Poetik das Studium der Dichternatur und der menschlichen Natur überhaupt, neben gediegener Erforschung der Poesie aller Zeiten, wie endlich der Aesthetik der bildenden Kunst die Blüthe philologischer und kunstgeschichtlicher Bemühungen vorausgehen muſsten — so der Aesthetik, als Gesammtwissenschaft, Alles, verbunden mit groſsen neuen metaphysischen Anstrengungen. Zu diesem historischen und speculativen Aufschwunge muſste sich endlich die eigenthümliche Erregung gesellen, welche groſse Epochen der Kunst und Literatur zu begleiten pflegt und die Herzen und Geister lockert, feinfühlend und empfänglich macht.

Im Speziellen sei hier nur noch Hegels Anschauung ein Blatt geweiht, indem ich zum voraus auf andre Hilfsmittel verweise.

Werke über die antike Aesthetik sind bereits oben aufgeführt worden. In Ansehung der neuern muſs man sich mit den Andeutungen in Solgers Vorlesungen über Aesthetik (Berl. 1829), in Vischers Aesthetik (I. B. 1846), in Kahlert's Aesthetik (1846) und Kritiken behelfen. Unter den letztern seien hier die von Zimmermann über Vischers Aesthetik in Noacks Jahrb. 1846. S. 199) von Danzel (Ueber den gegenwärtigen Zustand der

Philosophie der Kunst in Fichte's Zeitschr. für Philosophie B. XII. S. 201. XIV. 161 f.; XV. S. 192; Ueber Hegels Aesthetik, Hamb. 1844) angeführt. Er weist nach, wie Kant der Gründer einer abgesonderten Kunstphilosophie dadurch geworden, dafs er die Natur der Lust am Schönen, die bis auf ihn nur quantitativ, als eine feinere, von der sinnlichen unterschieden wurde, genau bestimmt hat, (wobei übrigens auf die vielen Berührungspunkte zwischen Baumgarten und Kant Rücksicht zu nehmen ist, die Erdmann II. 2. S. 381 f. durch Parallelisirung des ästhetischen Wohlgefallens ohne klare Erkenntnifs bei Baumgarten mit dem Schönen ohne Begriff bei Kant etc. nachweist); wie Schiller (der übrigens später auch unter dem Einflusse Fichtes gestanden, wie J. H. Fichte in der Vorrede zu Schillers und Fichtes Briefwechsel zeigte) auf tiefer Erwägung der Kant'schen Grundbegriffe fufst, und wie Kant von Niemand so gründlich verstanden und sachgemäfs überschritten worden ist, als von Schiller; welche Rolle auf diesem Gebiete Fichte, Schelling und Hegel gespielt. Die nicht geringe Bedeutung Solgers erkennt er wie Vischer (Aesthetik) an etc.

Solger war der bedeutendste Vorläufer der Hegelschen Aesthetik, deren Werth wiederum nicht abzuläugnen ist, wenn auch selbst Hegelianer, wie Rosenkranz (Berliner Jahrbücher für wissensch. Kritik 1839 Nr. 49 S. 387 f.), viel an ihr auszusetzen wissen, die Gegner derselben Gewichtiges vorgebracht, wovon unten ein Beispiel gegeben werden soll, und Hegel selbst für diesen Vorwurf eine nicht genügende Erfahrung und gleichmäfsge Kenntnifs aller Kunstzweige, nicht die erforderliche Stärke des Gefühls, der Phantasie und (nach seinen eignen Gedichten und seiner romantischen Richtung zu schliefsen) auch keinen hinlänglich geläuterten Geschmack besessen haben sollte.

Hegel zieht die Aesthetik in die Lehre vom absoluten Geiste. Der Geist soll von sich, als dem absoluten Geiste und als der wirklichen Wahrheit, wissen. Dies geschieht durch Aufhebung des subjectiven und objectiven Geistes, als einzelner Momente, zur Identität und Realität. Diese Aufhebung, oder dieses Wissen der absoluten Substanz von sich selbst, hat drei Gestalten oder Stufen. Die unmittelbare Erscheinung dieses Wissens ist die Form der Schönheit. Sinnlich sich erscheinend ist der absolute Geist, oder

Gott, das Schöne, die Kunst, die Einheit von Geist und Natur, die Anschauung und Vorstellung seiner selbst, als des Ideales. Seine Subjectivität, sein Bewufstsein hat das Absolute hier nur in der Begeisterung des Künstlers, im Triebe des Genies. Die Kunst producirt wie blindlings, d. h. unmittelbar. Die Idee der Schönheit und ihr Erzeugnifs sind noch unmittelbar eins, die Idee ist noch unmittelbar sinnlich erscheinend. Das Schöne ist das Scheinen der Idee durch das sinnliche Medium, die Wirklichkeit der Idee in der Form begrenzter Erscheinung. Die Kunst hat den Beruf, das Wahre, wie es im Geiste ist, seiner Totalität nach mit der Objectivität und dem Sinnlichen versöhnt, vor die sinnliche Anschauung zu bringen. Ideal ist die aus dem Geiste geborne concrete Gestalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur als das Zeichen der Idee erscheint und zu dem Ausdrucke derselben durch den einbildenden Geist so verklärt wird, dafs die Gestalt sonst nichts Andres darstellt. Das Schöne zerfällt bei Hegel in drei Arten: das einfach Schöne, das Erhabene und das Komische. Factoren derselben sind der Geist und der Stoff. Nach der Art der Vertheilung zählt er drei Kunstformen auf: die symbolische, wo der Stoff überwiegt; die klassische, wo das Ideal und der Stoff gleichmäfsig wiegen, einander entsprechen; die romantische, wo der romantische Geist überwiegt. Die erste strebt die objective Seite des Absoluten, die zweite das Absolute selbst, die dritte die subjective Seite des Absoluten darzustellen. Es hat diese Dreitheilung ihre Wurzel in jenem Auseinanderfallen der Totalität, welche das Absolute seiner Wahrheit nach ist, im Momente, welches bei der Darstellung des Wahren im Elemente der äufserlichen Realität der Kunstgebilde eintritt; in der Unterscheidung des Absoluten als solchen, wo Subject und Object verschmolzen sich zeigen, von dem Objectiven als solchem, der Erscheinung als Kleid des Subjectiven, und von dem Subjectiven als solchem, dem Gemüth als geistigen Inhalt.

Mit der symbolischen Kunstform setzt Hegel die Architektur in Verbindung, weil in dieser der sinnliche Stoff noch überwiege, und findet in ihr vorzugsweise den Charakter der Massenhaftigkeit, des Ernstes, der Erhabenheit.

Die Sculptur ist Uebergang vom Unorganischen zum Organischen. In ihr bleibt kein Rest von Stoff und sie müßte also vorzugsweise den Charakter des Klassischen an sich tragen, während die Malerei vorzugsweise dem Romantischen entspräche. Die Musik verläßt die sinnliche Anschauung, ist ausschließlich Sache der Empfindung, die subjectivste Kunst. Die Poesie ist endlich die allen andern entsprechende Kunst, denn sie entspricht als Epos der bildenden Kunst, als Lyrik der Musik, als dramatische Kunst beiden. Insofern als Malerei, Musik und Poesie zugleich den romantischen Künsten zugewiesen werden, liegt ihr Unterschied darin, daſs die erste die objective, die zweite die subjective, die dritte die absolute Darstellung der subjectiven Seite des Absoluten hat.

Weiſse (Fichtes Zeitschr. X. B. 1843 S. 64) hat dieser Einordnung der Aesthetik, dem wichtigsten philosophischen Punkte, den nicht ungegründeten Vorwurf gemacht, daſs hiebei eine Vermischung der Principien stattgefunden. Hegel habe nämlich in den Begriff des absoluten Geistes als solchen, der, nach der eigentlichen Consequenz seiner speculativen Gedankenentwicklung streng genommen, nur die „Idee im Element des reinen Denkens" enthalten sollte, jenes substantielle Element, das Absolute der „Anschauung" und „Vorstellung," also die Sphären der Kunst und der Religion eingeschoben. „Daſs das Absolute überhaupt, der „„absolute Geist,"" auch im Elemente der Anschauung und Vorstellung als Absolutes zu sein und erfaſst zu werden vermöge: dieſs, sagt Weiſse, ist in Hegels System durchaus für nichts anderes zu nehmen, als für ein von dem Begründer desselben den Anforderungen des religiösen und des künstlerisch productiven Geistes selbst, deren wohlbegründeten Rechten die gesunde Organisation des seinigen die gebührende Anerkennung nicht zu versagen vermochte, gemachtes Zugeständniſs. In dem Princip seines Systemes war von vorn herein nur das Element des reinen Denkens als dasjenige gesetzt worden, in welchem das Absolute, der absolute Geist, er selbst und bei ihm selbst ist. Die Consequenz dieses Princips hätte verlangt, Anschauung und Vorstellung, wie sie ursprünglich als solche bezeichnet waren, so auch bis zuletzt nur als Trübungen der Idee, als Gestaltungen ihrer Aeuſserlichkeit und Verendlichung, kurz als das der absoluten Idee an und für sich Inadäquate zu bezeichnen. Damit aber wäre, wie Jeder

sieht, die Möglichkeit sowohl der Kunst, als auch der positiven Religion aufgehoben worden; die Philosophie, die reine Denkwissenschaft, wäre als das einzig mögliche Organ stehen geblieben, wodurch der Mensch das Absolute erfassen, oder wodurch die Idee sich eine ihr entsprechende Wirklichkeit zu geben vermag.“

Rechtsphilosophie in Deutschland.

Bei den Scholastikern, wie Johann von Salisbury, Thomas von Aquino, Occam, Buridan, Cues etc., hatte sich unter dem Einflusse der gemischten Hierarchie und des Aristoteles ein hierarchisch-gemischter Republikanism als das Ideal herausgestellt, dessen Prinzip die christliche Moral war. Mit der steigenden Verweltlichung stieg auch bei Hobbes, Spinoza, Locke, Cumberland u. A. das Societätsprinzip, und bei den Protestanten insbesondere der Monarchismus. Indessen liefs sich die moralisch-christliche Strömung nicht mit einem Schlage aufheben. Ihre Vertreter wurden Alberti, Seckendorf, ihr Gegner Pufendorf. Eine Vermittlung strebten Thomasius, Leibnitz, Wolff und die Cocceji an. Mit dem Naturalism Rousseaus erreichte die Negation des Alten seine Spitze. Der Rückschlag war um so heftiger und die Spaltung in eine historische Schule mit Savigny an der Spitze, in eine nichthistorische mit Thibaut († 1840) an der Spitze, in eine philosophische und historische und praktische, in eine theologisirende und rationale wurde auf die Spitze getrieben. Auf der philosophisch-rationalen Seite standen, neben den Schülern von Hegel, Krause etc., Murhard, Rotteck † 1840 (Constitutionelles Staatsrecht), Zachariä † 1843 (Vierzig Bücher vom Staate), Schmitthenner (Zwölf Bücher vom Staate) u. A. Auf der historisch-theologisirenden Seite standen Haller, Fr. Schlegel, der Schüler von Gentz Adam Müller, † 1829 (Von der Nothwendigkeit einer theolog. Grundlage der Staatswissenschaft, Leipz. 1819 u. A.), Ancillon † 1837 (Ueber den Geist der Staatsverf. Berl. 1825; Zur Vermittlung der Extreme, eb. 1828 f.), Göschel, Leo, Stahl und die sogenannte ultramontane Schule mit Jos. Görres u. A. Hier ist Beschränkung auf einen der Auffallendsten, Gewandtesten und Einflufsreichsten der letztern Richtung nöthig, auf *Stahl*. Als Factoren seiner Anschauung

erscheinen

erscheinen — von den entfernteren abgesehen — Schelling und Hugo. Der letztere starb 1845 und hat durch sein Naturrecht und sein Magazin viel Lob und viel Tadel auf sich gezogen.

„Er setzte, bemerkt z. B. Ritter Götting. G. A. 1849 S. 13, den abstracten Rechtsansichten Kant's, in welchen er sich philosophisch gebildet hatte, den entschiedensten Widerspruch entgegen und konnte noch weniger mit den zuweilen übertriebenen, zuweilen in der Luft schwebenden, wenn auch die Vorahnung eines Bessern in sich tragenden Folgerungen Fichte's sich vertragen. Er faſste den Widerspruch jener abstracten Rechtsansichten mit dem wirklichen Recht auf und suchte mehr Vernunft in diesem aufzuweisen, als das blöde Auge oberflächlich Urtheilender darin zu finden wuſste. Diese seine Kritik, welche doch keineswegs die Sklaverei und die Polygamie als vernünftige Rechtsinstitute vertheidigte, wie oft auch Aehnliches ihm Schuld gegeben worden, war von den weitgreifendsten Folgen und keineswegs principienlos. Vielmehr ist ihm das Verdienst nicht zu schmälern, daſs er von philosophischer Seite lange allein die Grundsätze der historischen Rechtsschule aufzudecken gesucht und die herrschende Vertragstheorie mit Erfolg bekämpft hat. Er drang darauf, daſs im Rechte nicht allein das Geistige, sondern auch das Thierische, die natürliche Seite des Menschen, berücksichtigt werden müsse. Er hob die Analogie des Rechts mit der Sprache und Sitte hervor, um eben diese natürliche Seite des Rechts geltend zu machen, er zeigte in ihnen Gewalten nach, welche weit über der Macht der menschlichen Gesetzgebung hinausliegen. In allen diesen Punkten hat er dem Wendepunkt vorgearbeitet, welchen Kaltenborn in der Schellingschen Ansicht vom Rechte ausgesprochen findet, weil Schelling die Bedeutung der Natur und die Keime der Vernunft in der Natur zur Anerkennung brachte (vgl. Ritter über die Rechtsprincipien in den kleinen Schriften, 1839. I.)

Stahls Philosophie des Rechts erschien in der 2. Auflage 1845. Seine Grundideen faſst Warnkönig, gleichfalls anerkannt auf diesem Gebiete (Rechtsphilosophie als Naturlehre des Rechts, Freib. 1839), in einer Anzeige (Fichte, Zeitschr. für Philosophie, XIV S. S. 275) in folgende Sätze zusammen:

I. Die erste und höchste Grundlage auch der Rechtsphilosophie ist die Wahrheit der Persönlichkeit Gottes, der

die Welt schuf und „den Zug nach Persönlichkeit“ als Urtypus der ganzen Schöpfung einprägte; defshalb ist die Aufgabe des Menschen, wahrhafte und vollendete Person zu sein; und zwar mufs die menschliche Persönlichkeit ein Nachbild der göttlichen sein, wie jene in der menschlichen vollgegenwärtig ist, um das Reich Gottes zu verwirklichen. Persönlichkeit ist das Geistige; Geist und Person sind identische Begriffe, defshalb ist die Schöpfung das Werk und zwar eine künstlerische Conception der schöpferischen Freiheit Gottes und die Zweckmäfsigkeit das sie beherrschende providentielle Princip. Dies Alles wissen wir durch die unmittelbar höhere Anschauung.

II. Diese erkennt nun zwei oberste Beziehungen, nemlich die weltschaffende und weltumschliefsende Thätigkeit Gottes, aus der sich zwei ethische Sphären, die der Sittlichkeit (Moral) und die der Religion ergeben; die, obgleich getrennt, sich doch durchdringen. Der Mensch ist aber im Weltplan nicht einzeln, sondern das menschliche Geschlecht ein Ganzes oder eine Einheit. Das ethische Urbild ist in Gott, und zwar sowohl für den Einzelnen, als für die Gemeinexistenz; wefshalb es ein subjectives und ein objectives Ethos giebt und zwar für die beiden Sphären: die Religion und die Moral für den Einzelnen, die bürgerliche Ordnung und die Kirche für die Gesammtexistenz. Der Inhalt des Sittlichen ist das Gute, d. h. der Wille Gottes als der sittlichen Urmacht, der vom natürlichen Willen des Menschen aufgenommen wird. Das Vorbild der vollendeten Persönlichkeit für den Einzelnen ist die Heiligkeit Gottes, modifizirt durch die creatürliche Stellung des Menschen; das der Gemeinexistenz aber die freie göttliche Weltökonomie. Das Ethos, d. h. in wie weit es Moral ist, hat daher ein doppeltes Princip: die vollendete Persönlichkeit und den Plan der sittlichen Welt. Wie das Gute aber seinen Inhalt von Gott hat, erhält es von ihm auch sein bindendes Ansehen, es ist ein Sollen, also sittliche Pflicht; zur Willensbeschaffenheit geworden, ist es Tugend; für den wollenden sittliches Motiv und unmittelbar als göttlicher Wille erkennbar durch das Gewissen.

III. Der Wille ist absolute Causalität oder Selbstbestimmung, also wesentlich Freiheit. Im wahren Sinne ist er aber nur als sittlicher Wille frei; sonst nur unvollkommen als sittliche Willkür. Der Zustand der letzten ist Folge des Sündenfalls. Ihr gehört die moralische oder rechtliche Zurechnung an, welche die Ursächlichkeit der Person als Person ist.

IV. Für die Moral besitzen wir ein höheres Ideal, nemlich die Heiligkeit Gottes; nicht so für die Anordnung der Gemeinexistenz, oder der sittlichen Welt, weil das Leben in dieser voll Unvollkommenheit ist, in Folge der Trübung der sittlichen Verhältnisse durch den Austritt des Menschen aus Gott (den Sündenfall). Die Anschauung der ewigen Weltordnung haben wir nicht vollständig, sie liegt jenseits. Daher die Normen der sittlichen Welt diesseits nur negativ und approximativ sind. Der ungenügende Zustand zeigt sich: 1) in der Unvollkommenheit der die Gemeinexistenz regulirenden Normen; 2) in den durch das allgemein verbreitete Böse durchdrungenen thatsächlichen Lebensverhältnissen; 3) in der niemals ihrer wahren Bestimmung ganz entsprechenden sie beherrschenden Macht (der des Staats). Was indessen durch jene Normen und diese Macht in den thatsächlichen Verhältnissen durchgeführt werden soll, als etwas nothwendig Aufrechtzuerhaltendes, ist das Recht. Das Mittel seiner Durchführung, der Staat. Recht und Staat bilden daher einerseits einen Gegensatz zur Natur, andererseits zum Reiche Gottes — sind also ihrem Wesen nach der Organismus eines unvollkommenen sittlichen Zustandes. Dieser Zustand endet mit dem Anfang des Reichs Gottes, „das im Augenblick der letzten Posaune beginnt.“ Das höchste Ziel des Staats und des Rechts besteht nur in einem Bestreben nach dem Ideal dieses Reichs, was aber nie erreicht werden kann.

V. Der auf diese Weise gewonnene Begriff des Rechts zeigt uns dieſs als die Norm und Ordnung des menschlichen Gemeinlebens. Es ist also Gemein- oder Nationalethos und Gemeinthat der Einzelnen. Die Feststellung derselben und nicht die Freiheit der letzten ist daher sein Zweck. Gegen-

stand desselben sind: 1) die Erhaltung der individuellen Existenz, der Integrität und Freiheit der Person und des Eigenthums; 2) die Familie, als Mittel der Ausbeutung der Gattung; 3) die Gesammtexistenz der Gemeinde, des Standes, der Corporation, des Staats und der Staatengemeinschaft; 4) die Kirche. Diese Verhältnisse sind Träger des menschlichen Gesammtdaseins und deſshalb ihre Ordnung Aufgabe der Gemeinschaft und folglich des Rechts. Sein bestimmendes Princip ist daher die Idee des vollendeten Gemeindezustandes, des Baues der geselligen Verhältnisse. In jedem der letzten wohnt aber eine weltökonomische Idee, die sich in ihm zu vollenden strebt, und sie zu erfüllen, ist die Aufgabe und der Maſsstab des Rechts. Jedes Rechtsinstitut hat seine natürliche Basis und seine ethische Bestimmung. Die letzte und so das Teleologische in den geselligen Verhältnissen ist das objective und reale Princip der Rechtsphilosophie. Die Erfüllung der ethischen Machtgebote wird durch den Zwang, also durch eine mechanische Einrichtung, bewirkt, d. h. die Macht des Staats. Der Staat ist also die Realisirung des Rechts. Dies ist immer nur positives Recht; das ihm entgegengesetzte natürliche, oder Vernunftrecht sind die Rechtsideen, d. h. die Anforderungen dessen, was Recht werden soll; diese Ideen sind die der Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Zweckmäſsigkeit. Nur das positive Recht setzt die Rechtmäſsigkeit fest. Grotius hat den Gegensatz dieser und der Gerechtigkeit verkannt und deſshalb, weil er aus den Rechtsideen die Rechtmäſsigkeit ableiten wollte — eine nichtige Wissenschaft geschaffen.

VI. Das Recht als Gemeinethos hat seinen Sitz im Gemeinbewuſstsein und dies äuſsert sich auf drei verschiedene Weisen, durch die Gewohnheit, das Gesetz, das obrigkeitliche Bewuſstsein, daher die drei Quellen und Hauptarten des Rechts: Gewohnheits-, Gesetzes- und Juristenrecht. Die Rechtswissenschaft hat die so gewordenen Rechtsregeln zum wissenschaftlichen oder systematischen Bewuſstsein zu bringen. Durch das objectiv als Rechtsordnung aufgefaſste Recht entsteht die Rechtspflicht, welche eine äuſsere, concret erkennbare, nur Legalität verlangende, erzwingbare

Verbindlichkeit ist. Die Erzwingbarkeit ist nur eine Folge und kein primärer Charakter des Rechts.

VII. Eine andere Folge sind die Rechte, oder das Recht im subjectiven Sinn des Wortes; sie sind immer eine dem Berechtigten zustehende Macht und Erlaubtheit und Freiheit ihr gewöhnlicher Inhalt. Das Recht im subjectiven Sinn ist ein secundäres Princip der Rechtsordnung, nicht ihre ursprüngliche Bestimmung. Es steht dem Menschen seiner angebornen aus Gott stammenden sittlichen Natur wegen zu. Obgleich er nun diese nicht mehr vollkommen besitzt, mufs defshalb das Recht, wenn er auch einen unsittlichen Gebrauch davon macht, doch unverletzt geachtet werden. Die Rechte sind angeborene, d. h. mit der Persönlichkeit gesetzte oder erworbene, durch besondere Zustände bedingte.

VIII. Das System des Rechts sucht seine Gliederung nicht in logischen Beziehungen, leitet sie auch nicht aus dem Inhalt der einzelnen Rechte ab, sondern aus den Rechtsverhältnissen, in deren Verschiedenheit auch die wichtigen Eintheilungen in Privat- und öffentliches Recht zu suchen ist. Sein letztes Ziel ist die Gerechtigkeit, d. h. die schützende und strafende Aufrechthaltung der sittlichen Ordnung und der den einzelnen Menschen eingeräumten Sphären des Daseins und der Berechtigung. Die Gerechtigkeit ist also nicht die Ursache, sondern das Resultat des Rechts.

Es ist bekannt, dafs diese Ansichten lebhaft bestritten worden. Man warf der historischen Schule vor, dafs sie die Möglichkeit, aus der Vernunft die Zustände zu finden, und die Berechtigung des Menschen, diese nach der Vernunft einzurichten, läugne, und damit, aus Furcht vor Mifsbrauch, den Gebrauch der Vernunft verbiete. Das Bestehende und Positive sei ihr das Höchste. Sie sehe es als Folge eines mit logischen Gesetzen nicht verwandten mysteriösen inneren Triebes an und führe es in letzter Instanz auf göttlichen Beschlufs und göttliche Leitung zurück. Die Anforderungen der historischen Schule beruhten nur auf der Empfindung und subjectiven Disposition. Man könne meistens nichts weiter darauf erwiedern, als dafs dies Geschmacksache sei. Ihre Grundansichten seien, da eben nur nach Empfindungen daraus abgeleitet werde, der

allerentgegengesetztesten Consequenzen fähig (Liebe in Richters Jahrbüchern).

Dafs Liebes Urtheil lange nicht das schärfste ist, davon kann die Einsicht in des Krausianer Röder Naturfilosofie und andre Schriften Jeden überzeugen.

Auch Warnkönig (a. a. O.) zollt Stahl in mancher Beziehung volle Anerkennung. Niemand habe vor Stahl die bis 1830 übliche Behandlungsweise des Naturrechts mit einer so siegreichen kritischen Ueberlegenheit bekämpft. Stahl habe dem abstracten Naturrecht der deutschen Philosophenschulen den Todesstofs gegeben. Aber er gehe in Verwerfung des Früheren zu weit. Das Streben der Rechtsphilosophie, sagt Warnkönig, war seit Grotius kein verkehrtes. Grotius und seine Anhänger suchten zu der im Recht und in der Rechtsphilosophie absolut vorauszusetzenden Thatsache, zu dem gemeinsamen Leben der Menschen, einen Urgrund, fanden ihn in einem der menschlichen Natur angebornen Gesetz der Geselligkeit (worin sie eigentlich nur das aristotelische ζωον πολιτικον übersetzten) und machten daher dieses zum obersten Rechtsprincip. Von Thomasius bis Schelling sah man von jener Urthatsache ab, aber auch Thomasius, Wolf, Kant und Fichte waren nicht ganz auf dem Irrwege, wenn sie die einzelnen Menschen (das Ich) in's Auge fafsten, da ja nur für sie das Recht gesucht und geschaffen wird. Man übersah auch nicht, dafs der Rechtsbegriff ein Wechselbegriff ist — dies hob vor Allem Fichte hervor. Darin fehlten sie, dafs sie nur den abstracten Menschen in's Auge fafsten und die sittliche Gemeinschaft fast ganz als das Werk der vertragsmäfsigen Willkür ansahen. Die beiden gleich primären Pole des Rechts und der Rechtsphilosophie müssen immer die sittliche Gemeinschaft einerseits und die Einzelnen als Personen andrerseits bleiben. Aber die Anerkennung dieser zwei Urthatsachen reicht zur Construction einer Rechtstheorie nicht hin. Dieselben müssen von einem eigenen Standpunkt aus untersucht und beurtheilt werden, dem ethischen. Die Kantische Schule hat auf jeden Fall das grofse Verdienst, dies als absolute Wahrheit hervorgehoben zu haben. Jede blofs materialistische Auffassung des Rechts, wie sie noch bei Bentham vorkommt, mufs verworfen werden. Durch Schelling und Hegel ist man zwar in vielen Beziehungen weiter gekommen; man verliefs die einseitige Hervorhebung der Einzelnen, von welchen allein man das Recht ausgehen liefs. Allein indem man den Mittelpunkt des Naturrechts im socialen Organismus suchte, liefs man die Stellung der Einzelnen, auf deren wis-

senschaftliche Bestimmungen es in der Rechtsphilosophie doch vor Allem ankommt, ganz aufgeben, und so verlor sich die Rechtslehre in die Staatslehre, sehr mit Unrecht (Platner, Fichtes Zeitschr. Jahrg. 1839 S. 286). Stahl sucht dieser Gefahr zu steuern, aber ohne Erfolg. Es fehlt ihm überhaupt, nach Warnkönig, an einem streng logischen Ideengang und an einer geschlossenen Theorie. Er geht weder aus von den höchsten Anforderungen der menschlichen Vernunft, als einer Gesetzgeberin, die a priori die Principien für die äufsere Ordnung des geselligen Lebens vorschreibt, und deren Verletzung durch eine wirkliche Gesetzgebung absolutes Unrecht ist, wie die Kantianer und zum Theil auch Rotteck; noch von höchsten Vernunftprincipien, unter Grundlegung gewisser thatsächlicher Verhältnisse und Ansichten der das gesellige Leben gestaltenden Menschen, wie Falk; noch von einem Ideal des Rechts, nach dem sich die Gesetzgebungen zu bewegen haben und wogegen das Bestehende nur als Unvollkommenheit, nicht als absolutes Unrecht erscheinen, wie Fries, Pölitz etc. bei ihrem Vernunftrecht, Hugo bei seiner juristisch-anthropologischen Kritik des positiven Rechts, die meisten Franzosen und Engländer bei ihren, unter Berücksichtigung staatswissenschaftlicher Grundsätze, geschriebenen Entwürfen einer Gesetzgebungswissenschaft; noch von dem physiologischen Standpunkt, unter fester Erklärung seines Problems, obgleich er, wie Warnkönig selbst, auf diesem Standpunkte steht, sich also bemühen mufste, die Probleme von dieser Seite auszugliedern. Die Rechtsphilosophen dieser Art haben sich, wie Warnkönig bemerkt, vorgesetzt, die letzten Gründe, die immanente Nothwendigkeit des in der Geschichte sich realisirenden Rechtes aufzusuchen und sich dabei entweder blos an die Aussenwelt, das historisch Gegebene, gehalten und aus den erzeugenden Ursachen die Hauptformationen der Rechtsbildung erklärt, eine blos historische Rechtsphilosophie geschrieben, oder, wie Warnkönig selbst, auf die innere Natur des Menschen, als den Urquell der durch den menschlichen Willen gesetzten Rechtsprincipien, Rücksicht genommen.

Die neuesten Werke über die Geschichte dieses Faches schrieben Kaltenborn (Die Vorläufer des H. Grotius, Leipz. 1848) und Hinrichs (Gesch. des Natur- und Völkerrechts, eb. 1849). Ueber die Streitigkeiten der Gegenwart handelten u. A. Thibaut (Die histor. u. nichthistor. Rechtsschule im Archiv für civilist. Praxis 1838), Savigny (Vorrede zum 1. B. seines Systems des röm. Rechts, Berl. 1840), Bluntschli (Die neueren Rechtsschulen der deutsch. Juristen, Zürich 1841).

Zur Geschichte der Sittenlehre.

Die neueren Erscheinungen auf diesem Gebiete waren, nächst Kant und Fichte, Hegel, Schleiermacher, Daub, der in seinem Judas Ischariot den Ursprung des Bösen aufsucht und die angeführten Vorlesungen schrieb: de Wette, Harlefs, Marheinecke, in der von Mathies und Vatke (Berl. 1847) herausgegebenen Moral, Herbart mit Hartenstein (Grundbegriffe der ethischen Wissenschaft, Leipz. 1844), Rothe (Theologische Ethik 1845), Wirth (Speculative Ethik 1841), Karl Bayer (Die Idee der Freiheit, Nürnb. 1837; Betrachtungen über den Begriff des sittl. Geistes 1839; Die sittl. Welt, Zeitschrift 1840), Reinhold, Vatke, Conradi, Saling (Die Gerechtigkeit in geistgeschichtlicher Entwicklung 1827) etc.

An Hegel tadelte man, dafs er die Ethik zur Güterlehre gemacht, was seine Wurzel darin hat, dafs das Subject und die Person blos zum Werkzeug eines allgemeinen Prozesses, ohne Autonomie des Einzelnen, des Gewissens für sich, wird. Die Sittlichkeit erscheint ihm als das Aufgehen des subjectiven Einzelwillens in die substantielle Sittlichkeit im Volksgeist, der Sitte, der positiven Gesetzgebung; das Böse als die sich als Absolutes behauptende Subjectivität (Rechtsphil. §. 132. 136. 141. 146). Es wird jedoch Hegel das Verdienst zuerkannt, dafs er den Willen, der mit allgemeinem Inhalte erfüllt ist, als den allein sittlichen und wahren erwiesen und damit das richtige Princip einer Güterlehre gegeben habe.

An Kant und Fichte tadelte man, dafs sie die Moral zu sehr blos als Tugend- und Pflichtenlehre gefafst, dafs ihnen die Vermittlung des Pflichtbegriffs mit der Sinnlichkeit, des Subjects mit dem Object nicht gelungen etc. Indessen ist bei Fichte der frühere und spätere Standpunkt zu unterscheiden.

Der letztere findet sich ausgeprägt in Fichtes Sittenlehre, einer nachgelassenen Schrift. Die Wichtigkeit fordert hier auf, Fichtes Ansichten einzuschalten, wobei ich J. H. Fichtes Darstellung in der Zeitschr. für specul. Ph. XI. S. 173 f. gebe. Fichtes Sittenlehre, bemerkt dieser, hat

ihr Princip selbst auf das Einfachste ausgesprochen: die göttliche Idee, die absolute Erscheinung Gottes in der absoluten Form des Bewufstseins, ist Grund der Welt, mit dem Bewufstsein, dafs sie es sei; sie setzt in der Natur (als der leeren, formalen Erscheinung) und in den durch den Rechtsbegriff begründeten Verhältnisse der freien Iche zu einander (welche Verhältnisse hiermit nur als die Bedingungen zur eigentlichen Welt, und als nichts mehr begriffen werden) eine übersinnliche Ordnung der Dinge, eine Welt der Sittlichkeit, die Freiheit der Iche ergreifend und sich unterwerfend, so dafs diese nun die Darsteller des göttlichen Inhaltes, der Ideen in der dadurch mit Inhalt erfüllten und erst darin ihren Zweck erreichenden Natur werden, ebenso wie die Iche nicht minder erst in dieser Freiheit und dem Bewufstsein derselben sich über das blos formelle Selbstbewufstsein zur eigenen Realität erheben.

Die Sittenlehre ist nun die blose Analyse dieses Bewufstseins des Ich, Werkzeug der Ideen zu sein: der sittlichen Gesinnung. Darin besteht aber das Wesen der Sittlichkeit, lediglich Ausdruck der Verwirklichung der Ideen im Willen zu sein. Es ist kein bloses Wollen der Pflicht, um der Pflicht willen, indem sich durch Selbstverläugnung das Ich stets von Neuem ihr unterwirft: sein Selbst ist vielmehr ihm verschwunden in der Liebe der Idee, der wahre Charakter des Sittlichen ist Selbstlosigkeit; an die Stelle des nichtigen Selbst und seiner Antriebe ist der Inhalt der Idee, der Erscheinung Gottes getreten, und in der Begeisterung, mit welcher diese im Ich Persönlichkeit und Selbstgefühl erlangt, ist auch ein- für allemal jener sonst endlose Kampf des Selbst zwischen der Neigung und der Pflicht verschwunden, Einheit und Harmonie im Selbstgefühle eingekehrt. Hiermit wird dem Ich keine andre Realität und Wahrheit zugestanden, als die es erlangt, indem die Idee es ergreift, Person in ihm wird, und es zum eigenthümlichen Gliede macht jener Gemeinschaft der Iche, in der sich das Eine ewige Bild Gottes darstellt.

Jedes Pflichtgebot kann hienieden, ob der Einzelne es wisse oder nicht, nur darauf gerichtet sein, die Sittlichkeit

der Andern zu fördern. Der Sittliche will die Sittlichkeit Aller, als „eines geschlossenen Systems." Sein eigenes selbstbewufstes Handeln kann nur jene zum Ziele haben. Aber darum mufs der Sittliche wollen, dafs dieses System sich schliefse, und er weifs, dafs es sich schliefsen müsse, wiewohl er auch weifs, dafs es sich nicht schliefsen könne, bis nicht alles individuelle Bild in einem gemeinsam anschaulichen Leben erschienen, jede Persönlichkeit entwickelt ist durch und innerhalb der sittlichen Gemeinschaft.

Die sittliche Gemeine, alle Formen ihrer Gemeinschaft dieser sittlichen Idee gemäfs umschaffend, bringt den Vernunftstaat hervor. Wie dieser aus den gegebenen Staatsformen, nur durch Freiheit aber nach einem sicher wirkenden Gesetze im Gange der Weltgeschichte, allmählig sich realisire, und so die Welt der zeitlichen Erscheinung unfehlbar ihrem Ziel entgegenführe, durch Verwirklichung des sittlichen Willens in Allen das ewige Reich Gottes zu begründen; dies sucht Fichte, den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit durch Betrachtung der weltgeschichtlichen Erscheinungen selber lösend und so den Begriff der Vorsehung begründend, in seiner Schrift „Ueber das Verhältnifs des Urstaates zum Vernunftreiche" zu zeigen.

In seiner zweiten Periode, bemerkt der Sohn, hat Fichte mit voller Entschiedenheit den Begriff der Tugend zum Mittelpunkte der Ethik gemacht und die Pflicht nur als Erscheinungsweise der Einen, untheilbar in jeder Handlung gegenwärtigen sittlichen Gesinnung dargestellt. Zugleich gelang es ihm, von diesem Begriffe, dem der sittlichen Gesinnung aus und des durch sie im Individuum sich entzündenden Lebens der Idee, den Begriff der Persönlichkeit zu begründen und so den für alle Ethik entscheidenden Satz zu gewinnen: dafs die Verwirklichung der wahren Individualität in Jedem zugleich das wahre, Gemeinschaft Fördernde in Allen sei.

Von Schleiermacher sind die einschlägigen Schriften, mit Ausnahme der von Jonas h. theologischen Ethik, bereits angeführt. Von ihm, der den Satz aufstellte, „dafs nur dasjenige ein vollkommen für sich gesetztes Sittliches

sei, wodurch Gemeinschaft gesetzt werde, die in andrer Hinsicht Scheidung, oder Scheidung die in andrer Hinsicht Gemeinschaft sei" sagt Fichte S. 201: „Den Entwurf einer Ethik, die gleichmäſsig und aus Einem Grundgedanken her den allgemeinen Inhalt des sittlichen Handelns, die Einheit der ihm zum Grunde liegenden Gesinnung und die Individualität ihrer praktischen Bethätigung an jenem allgemeinen Inhalte nachwiese und so in ganz gleichem Verhältnisse Güterlehre, wie Tugend- und Pflichtenlehre würde, verdanken wir zuerst und ausschlieſslich Schleiermacher, welchem daher das entscheidende Verdienst gebührt, den ersten umfassenden Plan der Ethik gegeben zu haben."

Die Ethik verbindet Schl. sehr genau mit der Physik, denn die erstere ist ihm in ihrer Vollendung Physik, weil die Vernunft in der Natur gefunden wird. Das höchste Gut ist ihm im Allgemeinen die Harmonie der Vernunft und Natur, im Besondern die Formen, in welche die ethische Thätigkeit ausläuft. Diese ist theils organisirend, theils symbolisirend, indem die Vernunft sich theils durch die Natur, als Werkzeug, verwirklicht, theils darstellt. Beide Thätigkeiten gehen auf Harmonisirung, wie auf Individualisirung. Die erstere läuft auf den Verkehr und das Eigenthum, die letztere auf Wissen und Gefühl aus. Die Formen sind die Familie, der Staat, die Nation, die Gesellschaft, die Kirche. Tugenden unterscheidet er zwei: die der Gesinnung (Weisheit, Liebe), die der Fertigkeit (Besonnenheit, Beharrlichkeit). Die Pflicht trennt er in die universale (Recht, Beruf) und die individuale (Liebe, Gewissen).

Bei Herbart wird der Wille durch Beifall oder Miſsfall, d. h. ästhetisch bestimmt. Aus dieser Bestimmung flieſsen fünf Musterbegriffe, oder ursprüngliche praktische Ideen: die Würde, Stärke, Schönheit, Schicklichkeit, äuſserliche Nothwendigkeit. Diese entwickeln sich zur innern Freiheit, Vollkommenheit, zum Wohlwollen, Recht und zur Vergeltung. Der Zweck des Staates besteht in Darstellung dieser Ideen, welche sich zu besondern Systemen entwickeln: zum Rechtssystem, Lohnsystem, Verwaltungssystem, Cultursystem, System der beseelten Gesellschaft. Die Tugend

erscheint als das Reale zu den obigen praktischen Ideen, oder als die Eigenheit eines Vernunftwesens, vermöge deren es den Ideen gemäfs Gegenstand des Beifalls wird.

Ueber die Bearbeiter dieses Faches sind ihre Einleitungen und Zerstreutes nachzulesen. So von Rosenkranz Aphorismen zur Geschichte der modernen Ethik in Noacks Jahrb. 1847. S. 1000, von J. H. Fichte „Der bisherige Zustand der praktischen Philosophie in s. Zeitschr. 1843 S. 161 etc.“ Unter die früheren Geschichtschreiber der Moral gehört Stäudlin (Gesch. der Moralphilos. Hannov. 1822), der 1826 gestorben.

Zur Geschichte der Anthropologie und Psychologie.

Die Naturphilosophie hat nach ihrem speculativen Theile während der letzten zwei Jahrzehnte kein besonderes Glück gemacht, obgleich sich eine auch von Empirikern anerkannte wohlthätige Folge der Schelling'schen Naturphilosophie erhielt, die Abneigung gegen die Isolirung (Isensee, Gesch. der Medizin II. Th. S. 286). Um so lebendigere Theilnahme fand die empirisch-anthropologische Seite, bei den Physiologen Bär (Anthropologie, Königsb. 1842), Burdach † 1846 (Physiologie 1830 III Bde; der Mensch 1836 2. A. 1845; Blicke in's Leben 1842 f. IV Bde mit Biographie), Rud. Wagner (Naturgesch. des Menschen 1831; Handwörterb. der Physiologie 1842 f.; Lehrb. der Physiologie 2. A. 1843), Joh. Müller (Grundr. der Vorlesungen über Physiologie 1827; Handbuch der Physiologie in m. A.), Carus (Physiologie 2. A. 1847; Psyche 1846) etc. Mit diesem Aufschwunge gieng der spezielle zweier für die Psychologie wichtiger Zweige Hand in Hand: der Kranioskopie und Psychiatrie. In der erstern folgten auf Gall: als zweiter Vater Spurzheim † 1832 (Phrenology, Lond. 1825, ed. II. 1840; A view of the philosophical principles of phrenol. ib. 1825. 1840 etc.), ferner Carus (Grundzüge einer neuen und wissenschaftl. begründeten Cranioscopie 1841; Ueber Cranioscopie in Müllers Archiv für Anatomie 1843 etc.) und Andre. In der Psychiatrie begegnen uns in letzterer Zeit nach Reil mehrere: Heinroth † 1844 (Anthropologie 2. A. 1831; Psychologie 1827; O r t h o b i o t i k 1839; Lebens-Studien 1845 etc.), Groos, Klose, Nasse, Stark, Beneke, Feuerstein, Ame-

lung und Bird, J. B. Friedreich, Chr. G. Weiſs, H. Lotze (Allg. Pathologie u. Therapie 1842), Jacobi (Hauptformen der Seelenstörungen 1844) etc. Lebhafter als je erneuerte sich auf diesen Gebieten der Naturalism im Gegensatze zum Spiritualism. Joh. Müller ist z. B. in seiner Physiologie geneigt, das Selbstbewuſstsein für Sensation, die organisirende Kraft und die Lebenserscheinungen für eine Folge von Combination und Mischung der Stoffe zu halten. Carus spricht sich in seiner Psyche gegen eine persönlich bewuſste Fortdauer aus. Betrachtet Heinroth die Seelenstörung als Schuld der sündigen Seele, so betrachtet sie Jacobi als Folge körperlicher Unregelmäſsigkeit etc.

Neben diesen Naturforschern hatten schon früher der ältere Carus † 1807 in seiner Psychologie (Werke Leipz. 1808 VI Bde), Chr. Weiſs (Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschl. Seele, Leipz. 1811) die Kantische Psychologie zu durchbrechen versucht. Carus fand die Einheit im Gefühl, die Entstehung der Mannigfaltigkeit in der Einwirkung des Objects, die Ausgleichung beider im Trieb; Weiſs die erstere im Geist, die zweite im Sinne, die dritte gleichfalls im Triebe. Der Geist hat bei ihm nothwendige Bildungsstufen. Mit Schellings System des transcendentalen Idealismus (1800) war der Gedanke des Genetischen übermächtig geworden. Steffens fragte in der Anthropologie nicht blos nach der Erhebung der Seele, sondern auch nach der Erhebung der ganzen Natur in und durch die Seele, nach der Individualisirung der Natur im Geiste. Heinroth und der bereits von Rixner genannte G. H. Schubert haben durch religiös gefärbte Darstellung weitere Kreise in's Interesse gezogen. Hegel erblickte das Wesen des Geistes (der in der Potenz einfach in der Verwirklichung mannigfaltig ist) in der Macht, die Gegensätze und Besonderheiten des Daseins zu durchlaufen, ohne in ihnen unterzugehen. Seine Phänomenologie wirkte mächtig zur Steigerung dieser Disciplin, welche von Rosenkranz, Michelet, Jessen (Psycholog. 1842), Daub, George (Die fünf Sinne, Berl. 1846), Erdmann (Leib und Seele 1837), Fischer (Lehrbuch der Psychologie 1838) u. A. gepflegt wurde. Haben

die Empiriker den Fortschritt in Betonung des Begriffes des Organismus, in Sammlung und Sichtung von Erfahrungen, so haben die Speculativen aus verschiedenen Schulen den Fortschritt in Herausbildung der Ideen des Werdens, des Historismus, im Gegensatz zur Fixirung starrer, angeborner, unmittelbar gegebner Geistes-Fähigkeiten und Vermögen, zu Dichotomieen und Trichotomieen etc., gefördert.

Hier können nur dem Standpunkte Herbarts und Benekes Raum gegönnt werden. Beide haben mancherlei Verwandtschaft, äuſsere wie innere. Wie Herbart hat auch Beneke die Psychologie aus dem Mittelpunkte eines Systems betrachtet. Beneke verfaſste nämlich, neben dem Lehrbuche der Psychologie 2. A. 184[illegible], der neuen Psychologie 1845, der Erläuterung über die Natur und Bedeutung meiner psychologischen Grundhypothesen 1836: Grundlinien der prakt. Philosophie 1837 II Bde, eine Metaphysik und Religionsphilosophie 1840, eine Logik 1842 II Bde. Und auch darin trifft er mit Herbart zusammen, daſs beide einen von den Gründern anderer Systeme ziemlich vernachlässigten, oder doch nicht eigens behandelten Gegenstand die Erziehungslehre (2. A. 1842 II Bde) darstellten.

Kant hat nämlich über diesen Gegenstand nur wenig hinterlassen (Werke h. v. Rosenkranz B. IX), Fichte nur Zerstreutes in der Bestimmung des Gelehrten, in der Bestimmung des Menschen, in der Anweisung zum seligen Leben, im System der Sittenlehre, in den Reden an die deutsche Nation. Was Schelling und Hegel geboten, ist gleichfalls aphoristisch. Sonst befaſsten sich nur noch Wenige, wie Blasche (Handb. der Erziehungswissensch. Gieſsen 1828), J. J. Wagner (System des Unterrichts, Aarau 1821), Rosenkranz (1848) mit dieser Disciplin. Strümpell (Die Pädagogik der Philos. Kant, Fichte, Herbart, Braunschw. 1843), Raumer (1843), Cramer ([illegible]), Kapp (Platons Erziehungslehre 1833) sind die vorzüglichsten Geschichtschreiber dieses Faches. Zerstreutes findet man in der Revue von Brzoska und von Mager.

Die innere Verwandtschaft zwischen Herbart und Beneke hat bekanntlich zu dem Vorwurfe geführt, daſs Beneke Herbart nachtrete, worüber Beneke „Die neue Psychologie“ nachgelesen werden kann.

Was wir Ich nennen, ist, nach Herbart, Seele. Sie heifst Geist, insofern sie vorstellt, Gemüth, insofern sie fühlt und begehrt. Die Seele ist Monas. Wächst die Intelligenz, so wird das Ich für das Bewufstsein immer geistiger, weil die Complexion, welche das eigene Selbst eines Jeden ausmacht, im Leben unaufhörlich Zusätze erhält. Die innern Zustände sind beim Ich dasselbe, was beim Dinge der Complex der Merkmale. Das Selbstbewufstsein erwacht am Bewufstsein des Objectiven. Die Verschiedenheit der Gegenstände bestimmt unser Vorstellen auf verschiedene Weise. Dabei müssen Vorstellungen den Vorstellungen weichen. Die weichenden verwandeln sich in ein Streben vorzustellen, ohne aufzuhören. Die Vorstellungen wirken gegen einander, verdunkeln einander, halten sich das Gleichgewicht. Berechnet man das Gleichgewicht, so erhält man die psychologische Statik; berechnet man die Geschwindigkeit und die Dauer, so erhält man die Mechanik des Geistes. Die Statik lehrt, dafs von zwei Vorstellungen niemals die eine durch die andere gänzlich verdunkelt, von drei oder mehreren aber die eine, trotz ihres fortdauernden Strebens, so unwirksam gemacht werden kann, als ob sie gar nicht vorhanden wäre. Dasselbe kann einer Mehrheit durch eine stärkere Mehrheit widerfahren. Wenn zu mehreren Vorstellungen, die dem Gleichgewichte nahe waren, eine neue hinzutritt, so entsteht eine Bewegung zu Gunsten der neuen. Die Ermüdung erklärt Herbart daraus, dafs durch ungewohnte Beschäftigung, d. h. neue Vorstellungen, die frühern Vorstellungen alle zurückgedrängt werden und in ihrer Spannung, ihrem Streben den Organismus angreifen. In Ansehung der Verbindung der Vorstellungen unterscheidet er zwischen vollkommenen Complicationen oder Complexionen und Verschmelzungen. Die erstern sind völlige Verbindungen von Vorstellungen aus verschiedenen Continuen oder Reihen der Farben, oder Töne, oder Vocale, oder Consonanten, oder Gerüchen, oder Geschmacks- und Tastempfindungen. Diese sind die nicht gänzlichen Verbindungen von Vorstellungen aus einerlei Continuum. Die Complexionen und Verschmelzungen sind ferner entweder vollkommen oder unvollkommen etc. Vorstellungen, welche

sich erheben, an der Schwelle stehen, sind Gefühle. Pläne sind zusammengetriebene Vorstellungen, Begierden sind siegende. Kommt zur Begierde die Voraussetzung der Erlangung, die Hoffnung des Erfolges, so wird sie zum Willen. Streben mehrere widerstreitende Begierden auf, so ist ein Schwanken, die praktische Ueberlegung möglich, deren Ende die Wahl ist. Wiederholte Wahl bildet ein allgemeines Wollen, und das Urtheil über dieses Wollen das Gewissen. Die Selbstbeherrschung hängt von dem Zusammenwirken mehrerer Vorstellungsmassen, der Charakter von der dauernden Erhaltung einer solchen Masse im Bewufstsein ab. Das Hauptverdienst Herbarts hat man darin gefunden, dafs er den Begriff eines reinen aber substantiirten Ichs ebenso den der Seelenvermögen in ihrer Nichtigkeit gezeigt. So Fichte (Zeitschr. 1844 S. 251).

Die Ursache, wefshalb Herbart verhältnifsmäfsig doch so wenige Anhänger gefunden hat, liegt wohl hauptsächlich erstens in dem gefühlten Mangel eines teleologischen Schlusses nach oben, der besonders von Fichte (Herbarts monadologisches System Zeitschr. für Philosoph. 1845 S. 106 f.) hervorgehoben worden ist.

„Es stellt sich, sagt dieser, in Herbarts Psychologie, bei Betrachtung des menschlichen Organismus und seines Verhältnisses zur Seele, das unerwartete Geständnifs ein, dafs die absichtsvolle Zusammenfügung des erstern und die Harmonie zwischen Leib und Seele sich keineswegs mehr aus den allgemeinen metaphysischen Prämissen des Systems erklären lasse, dafs man hier die Annahme „„einer besondern Einrichtung der Vorsehung““ zu Hülfe nehmen müsse. Was heifst jedoch dies Anderes, als der Ohnmacht seines Princips offen geständig sein, das „„Gegebene““ und zwar dies Gegebene nach einer seiner wichtigsten und universalsten Beziehungen metaphysisch zu erklären, oder auch nur annäherungsweise begreiflich zu machen? Man wird nämlich nicht läugnen können, dafs der menschliche Organismus keine isolirte Thatsache sei, sondern nur in Verbindung und Analogie mit dem gesammten organischen Leben auf der Erde sich erklären lasse, dafs dies aber wieder im tiefsten Zusammenhange stehe mit den physikalischen Gesetzen der Erde und mit der Geschichte der Erdbildung, dadurch abermals also in die allgemeinen Gesetze der Gravitation weit hinunterreiche,

welche

welche der Bildung unsers Planetensystems zu Grunde liegen, und die wir, so weit das Fernrohr und die astronomische Berechnung reicht, im gesammten Weltenraume walten sehen. Deshalb steht schon als Resultat der Erfahrungswissenschaften fest, dafs ein einziger grofser Zusammenhang, Eine Berechnung vom Universalsten bis zum Speciellsten durch die ganze sichtbare Welt hindurchgreift, welche wir eben darum als ein geschlossenes Ganze, als „„Universum““ thatsächlich anerkennen dürfen. Wird nun behauptet, dafs der menschliche Organismus durchaus nur unter Annahme einer veranstaltenden „„Vorsehung““ erklärlich werde: so kann dieser Satz nicht allein stehen; er ist zu dem weitern auszudehnen, dafs auch der allgemeine Weltzusammenhang ohne eine solche Annahme schlechthin unbegreiflich bleibe; und Herbart hat durch jenes gelegentliche Zugeständnifs das scheinbar feste Gewölbe seines Systemes selber gesprengt, indem er damit einräumt, dafs sich eigentlich aus seinem Principe nichts vollständig erklären lasse, weder im allgemeinen Weltzusammenhange, noch im Verhältnifs der menschlichen Seele zu ihm, weil das allem Mechanismus zugleich immanente Teleologische durchaus unbeachtet geblieben ist. Es ist Herbarts System die einfache Frage vorzulegen, die er wie seine Schule übersehen hat: wie es vorerst nur möglich sei, dafs die einfachen Wesen, in ihrer Urbestimmtheit und Unabhängigkeit von einander, in ein wirksames, jedes zu Selbsterhaltungen reizendes „„Zusammen““ treten?“

Ein weiterer Abstofsungsgrund sind die Hypothesen in diesem Systeme, auf welche Weifse in Bezug auf Exners Schriften (Psychologie der Hegel'schen Schule, Leipz. 1842 f.) in der Zeitschr. für Philosophie 1841 S. 255 f. 1844 S. 273 aufmerksam gemacht hat.

„Die einfachen Wesen, sagt er, welche Exner uns als die letzte Voraussetzung der Erscheinungswelt bezeichnet, sind also bei Herbart recht eigentlich eine Hypothese, eine Hypothese in dem Sinne, wie die empirische Physik dergleichen ersinnt, um sich damit die Möglichkeit einer mathematischen Bearbeitung der Naturerscheinungen zu eröffnen, während aber nach Platon die Eigenthümlichkeit der Philosophie und die dialektische Methode in der Philosophie eben darin besteht, keine Hypothese zu haben, sondern alle Hypothesen aufhebend zu dem wahren Princip der Erkenntnifs hindurchzudringen. Die Psychologie unterscheidet sich von der übrigen theoretischen Philosophie auch dadurch, dafs sie zu dieser ersten Hypothese von den einfachen

Wesen und von deren Störungen und Selbsterhaltungen noch eine zweite Hypothese hinzubringt und zwar eine solche, von der sich jeder Schärferblickende sagen mufs, wenn auch die Herbart'sche Philosophie es auf das Sorgfältigste zu bemänteln strebt, dafs sie mit jener ersten ursprünglich nicht das Mindeste gemein hat, sondern auf rein äufserliche Weise an sie geknüpft wird. Während nämlich in der Metaphysik die äufsere Erscheinungswelt einfach nur aus dem Wechselspiel der Störungen und Selbsterhaltungen abgeleitet wird, welches zwischen den verschiedenen einfachen Wesen stattfinden soll: so kommt in der Psychologie, um die innere Erscheinung des Seelenlebens zu erklären, noch die Hypothese eines zweiten Wechselspieles hinzu, welches in der Seele als einem jener einfachen Wesen, zwischen den verschiedenen Selbsterhaltungen — als solche gelten bekanntlich dort die Vorstellungen — unter einander angenommen wird. Diese Ergänzung der ursprünglichen Voraussetzungen des Systems durch neuhinzugenommene, zum Behuf der Erklärung eines besondern Erscheinungsgebietes, kann von dem einmal angenommenen Standpunkt aus als eine ganz erlaubte unschuldige Mafsregel erscheinen; eine etwas näher eingehende Betrachtung zeigt indefs, dafs sie nichts weniger ist, als dies, dafs vielmehr durch sie die ursprünglichen Voraussetzungen geradezu zerstört werden. Wenn die Hypothese von den Störungen und Selbsterhaltungen einen verständigen Sinn haben soll, so kann es nur dieser sein, dafs durch sie der Annahme einer innern Vielheit von Daseinsbestimmungen in dem einfachen Wesen, welche bekanntlich von dieser Philosophie als ein Widerspruch perhorrescirt wird, ausgewichen werden soll. Es ist nichts klarer, als dafs das von der Hypothese angestrebte Ergebnifs, gesetzt es wäre durch sie erreicht, durch die psychologische Hypothese wiederum vernichtet wird. Dafs nämlich die Vorstellungen, was sie ursprünglich zwar nicht sein sollen, in der Seele nach Herbarts Ausdruck zu Kräften werden und als Kräfte sich gegenseitig einander im Schach halten, bekämpfen, gelegentlich auch einander durchdringen und wechselsweise steigern, auch eine die andere hervorrufen oder in's Schlepptau nehmen: durch welche ersinnliche Denkoperationen könnte sich dies wir sagen nicht als Folgerung aus der metaphysischen Hypothese darstellen, sondern nur in einen einigermassen erträglichen Einklang mit derselben bringen lassen? Die Störungen, gegen die die Seele durch ihre Vorstellungen reagirt, sind längst vorübergegangen, wenn jenes mechanische Wechselspiel der Vorstellungen in den Gang

kommt, welchen die Psychologie zu beobachten und — zu berechnen unternimmt. Mit welchem Rechte läſst sich die Vorstellung auch dann noch als ein nur von Aussen ihm abgedrungener Selbsterhaltungsact des einfachen Seelenwesens betrachten, wenn der äuſsere Anlaſs zu solchem Acte verschwunden ist? Mit welchem Rechte vorgeben, daſs man dennoch keine dem Seelenwesen an sich oder zu Folge seiner Natur inwohnende Vielheit annehme, wenn man doch gezwungen ist, in die Natur des Seelenwesens den Grund zu setzen, weſshalb seine Selbsterhaltungen nicht zugleich mit den Störungen, denen sie entsprechen sollen, aufhören, sondern sich als selbstständige mechanisch gegen einander wirkende Kräfte in der Seele behaupten? Den Widerspruch meint Herbart aus der Erklärung des Seelenlebens entfernt zu haben, wenn er läugnet, daſs es in der Seele eine Mehrheit von Kräften giebt, durch welche sich die Mannigfaltigkeit des innern Geschehens in ihr erklären lasse, wenn er behauptet, daſs der Grund dieser erscheinenden Mannigfaltigkeit nur auſserhalb nicht innerhalb des einfachen Seelenwesens zu suchen sei, und dann in Einem Athem doch wieder jede durch die von Aussen kommende Störung nur hervorgerufene aber nicht unterhaltene Vorstellung, als eine von ihrer Veranlassung völlig unabhängige Kraft in der Seele wirken läſst?“

Von Herbarts Schriften müssen zum Schlusse angeführt werden: die 4te A. seines Lehrbuches zur Einleit. in die Philosophie (1841); die 2. A. seines Lehrbuches der Psychologie (1834); die allg. Metaphysik (1828); die 2. A. seiner Encyclopädie der Philosophie (1841); die Schrift zur Lehre von der Freiheit des menschl. Willens (1836); die analytische Beleucht. des Naturrechts und der Moral (1836); die psychologischen Untersuchungen (1839) und die kleineren philosophischen Schriften und Abhandlungen nebst dem Nachlasse h. v. Hartenstein 1843. Gedrängte Darstellungen seines Systems finden sich in den Geschichtsbüchern von Fichte, Reinhold und Chalibäus.

Die Aufgabe der Philosophie erblickt Beneke (Die neue Psychologie, Berl. 1845 S. 340 f.) in Herstellung der Klarheit und Bestimmtheit (Gesondertheit) und der Zurückführung auf das wahrhaft Elementare. Von Allem, was überhaupt mit einer gewissen Vollkommenheit in unsrer Seele ausgebildet werde, bleibe eine Spur im Innern der Seele zurück. Da sich dieses Gesetz vom ersten Lebensaugenblicke an ununterbrochen wirksam erweise, so seien alle

Akte der ausgebildeten Seele wesentlich von unendlicher Zusammengesetztheit und hieraus erkläre sich leicht, wie die verschiedenen philosophischen Ansichten entstanden. England habe in Baco, als seinem Repräsentanten, das Verdienst, zuerst, der allgemein herrschenden scholastischen gegenüber, die richtige Methode nachgewiesen zu haben. Das Argumentiren aus allgemeinen Begriffen schwebe in der Luft. Frankreich habe in Descartes den Ruhm, für die Erkenntniſs vom Geistigen die rechte Stellung im Ganzen der menschlichen Erkenntniſs namhaft gemacht zu haben. Descartes habe vermöge der Art, wie er den Grund für seine Philosophie legte, zuerst darauf hingewiesen, daſs die Gewiſsheit, die wir von unserer Seele und ihren Thätigkeiten haben, eine unmittelbarer und fester begründete ist, als irgend eine andere, daſs alle übrige Gewiſsheit, auf welche wir Anspruch machen wollen, erst auf jene zurückgeführt und gegründet werden müsse. Indessen habe ihm eine tiefer dringende Psychologie gefehlt, er sei noch in der Lehre von den angebornen Begriffen befangen gewesen. Da sei Locke aufgetreten. Aus seiner Nachweisung, daſs es keine angebornen Begriffe giebt, daſs vielmehr alle Begriffe zuletzt aus äuſseren oder inneren Wahrnehmungen abgeleitet sind, habe sich sehr natürlich die Forderung ergeben, für jeden Begriff, welcher auf Realität Anspruch macht, die entsprechenden äuſsern oder innern Wahrnehmungen aufzuweisen. Wo sich solche nicht aufweisen lieſsen, hätten wir erdichtete Begriffe. Hiemit sei für die philosophischen Probleme die rechte Form gewonnen worden. Aber Locke sei noch keineswegs zum wirklich Elementarischen gelangt, habe die angebornen Begriffe als psychologische Erdichtungen aufgedeckt, aber die angebornen abstrakten Seelenvermögen bestehen lassen, die menschliche Erkenntniſs auf zwei Grundquellen, die sinnliche Empfindung und die innere Wahrnehmung, zurückgeführt, während doch die letztere etwas überaus Abgeleitetes sei, sowohl was die wahrnehmenden Vermögen, als was das Wahrgenommene (die psychischen Bildungsformen der ausgebildeten Seele) betreffe. So sei Condillac's Polemik gegen ihn sehr wohl begründet gewesen. In Deutschland sei nicht einmal die

Locke'sche Reform durchgedrungen, obgleich die englischen Forschungen herübergekommen und bei Einzelnen, wie Garve, treffliche Früchte getragen. Leibnitz sei allerdings nicht blos als Mathematiker, sondern, ungeachtet seiner prästabilirten Harmonie und mancher andern Wunderlichkeiten, auch als Metaphysiker grofs. Aber als Psycholog habe er sich eben keine Lorbeeren erworben. Von den durch ihn gegen Locke in Schutz genommenen angebornen Begriffen habe sich selbst Kant nicht losmachen können, einen wie trefflichen Anlauf er auch hiezu genommen. In der gemeinsamen Verlegenheit hätten sich sofort die verschiedenen Völker, den Grundrichtungen ihrer Bildung gemäfs, zu entgegesetzten Auskunftsmitteln entschlossen. Die Engländer, die Franzosen und die übrigen auf ihrer Seite stehenden hätten, um an der richtigen Methode, der Begründung der Philosophie auf innere Beobachtung, festhalten zu können, die Lösung der tiefer liegenden Probleme fallen lassen, welche bei der Unvollkommenheit der Psychologie noch nicht nach dieser Methode ihre Lösung erhalten können. Bei uns Deutschen umgekehrt. Uns sei es viel zu sehr um die tieferen metaphysischen, moralischen, religionsphilosophischen Probleme zu thun gewesen, als dafs wir dieselben, unter irgend einer Bedingung, hätten zur Seite liegen lassen sollen. Und so hätten wir denn lieber die richtige Methode zum Opfer gebracht und durch die alte scholastische, die der Erfahrung abgewandte Construction aus vorgefafsten Begriffen für jene Probleme wenigstens den Schein von Lösungen zu gewinnen gesucht. Daher denn auch die entgegengesetzten Charaktere in der Fortbildung der Philosophie. Dort eine gewisse Lähmung und Verfall; hier eher ein Uebermaafs von Leben und Treiben, aber ein verkehrtes und verwirrtes Treiben ohne Halt und wahren Fortschritt.

„Gegenwärtig nun, schliefst Beneke zunächst mit Beziehung auf sich, ist auch bei uns eine Reform eingetreten. Mit den angebornen Begriffen sind zugleich auch die angebornen abstrakten Vermögen über Bord geworfen worden und vermöge der Umgestaltung, welche die Psychologie hiedurch gewonnen hat, sind wir in den Stand gesetzt,

mit Vermeidung von beiderlei Opfern auch die tiefsten Probleme nach der richtigen Methode zu lösen. Die Psychologie als Naturwissenschaft ist mit ihren Zergliederungen wirklich zum Elementarischen vorgedrungen: hat auch die beiden Factoren der reflexion in die sensation aufgelöst, ja ist, indem sie selbst die verschiednen Formen dieser als abgeleitet nachgewiesen hat, auch über sie noch hinausgegangen zu den sinnlichen Urvermögen. Von diesen aus wird alles Uebrige construirt. Was bisher als das Ursprünglich-Substantielle galt (die angebornen abstrakten Seelenvermögen), hat sich als etwas blofs Adjektivisches, als abstrakter Ausdruck abgeleiteter (später entstandener) Formen gezeigt. Wir sind im Stande, nachzuweisen, auf welchem Punkte jede derselben entsteht, durch das Zusammenwirken welcher Bildungsfactoren, durch welche Prozesse. Und in dem hiedurch gewonnenen Lichte tritt nicht nur alles unmitelbar Vorliegende ungleich schärfer und klarer hervor, sondern vermögen wir auch, die inneren Organisationsformen aller psychischen Gebilde, von der verdeckenden Hülle entkleidet, mit der vollsten Entschiedenheit und Bestimmtheit aufzufassen. Da nun Alles, was irgend in philosophischen Begriffen und Sätzen gedacht wird, psychische Producte sind, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs hiedurch für alle philosophischen Wissenschaften eine allgemein gültige Feststellung erworben ist. Während bisher die Metaphysik die Grundwissenschaft für die Philosophie war, so wird dies von nun an die Psychologie sein." Es braucht kaum bemerkt zu werden, dafs Beneke, bei solcher Anschauung der deutschen Philosophie, bei solcher Annäherung an Fremdländisches, wenig Beifall finden konnte. Man lese z. B. Michelet (Gesch. der letzten Systeme d. Ph. in Deutschl. I), Rosenkranz (Gesch. der Kant'schen Philosophie S. 435 f.).

Eine Geschichte der Naturphilosophie begann in neuerer Zeit Schaller; eine Geschichte der Psychologie hinterliefs der ältere Carus; über den bisherigen Zustand der Anthropologie und Psychologie handelte Fichte (Zeitschr. 1844); über die neuere Geschichte der Psychologie Beneke (Die neue Psychologie).

Zur Geschichte der Religionsphilosophie.

Wie der Meister zum Schlusse seines Allegros noch einmal die ganze Kraft des Gesanges, der Harmonie und Instrumentirung zusammenrafft, so hat auch die Religionsphilosophie in neuester Zeit, bei der stets steigenden religiösen Spannung, die ganze vergangene Fülle wiederkehren lassen. Alles klang bald leiser bald stärker an: die subjective Gewalt des protestantischen Princips, die sich, wie schon in Melanchthons Oertern, in Hervorhebung des Anthropologischen gegen die theologische Lehre geltend macht; die Auflösung der Transcendenz, wie sie in den Schriften eines Servet, Seb. Frank, Schwenkfeld, Osiander, Spinoza, der Arminianer erscheint, von der leisen Andeutung eines vergötteten Menschen bis zur Alles offen verschlingenden Substanz; das Selbstvertrauen vom Kampfe der Sozinianer und Arminianer bis zur theologia naturalis eines Wolff; die Selbstverlassenheit durch alle Schattirungen der Lehre von der Erbsünde; die Versöhnungsversuche eines Leibnitz zwischen Theologie und Philosophie, wie die alten Kämpfe zwischen Rationalism und Supranaturalism, ja selbst zwischen den einzelnen christlichen Kirchen; Böhmes Dualität der Principien in Gott, nach dem in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sei göttlich, teuflisch, irdisch, das Eine, als das Ja, eitel Kraft und Liebe, die Wahrheit Gottes, Gott selber ist, dieser ohne das Nein in sich selber unerkenntlich und darin keine Freude oder Erheblichkeit noch Empfindlichkeit wäre, das Eins also nichts in sich hat, das es wollen kann, es duplire sich denn, daſs es zwei sei — wie das ens perfectissimum Wolffs, Gott als verkleidetes Kantisches Postulat der praktischen Vernunft, als Fichte'sche moralische Weltordnung, als Schelling'sche absolute Ursachlichkeit, als Hegel'scher absoluter Geist. Alles brauste in wilder Jagd durch die Literatur der letzten Jahrzehnte. Die Ursache liegt hier gleichfalls in dem schon angedeuteten Historism der Gegenwart, der so weit gieng, daſs Manches

blos mechanisch hervorgeholt wurde. Die Schwingung war so stark, dafs auch die Anhänger solcher Systeme, welchen die religionsphilosophische Aufgabe ferner lag, der Strömung folgten, wie Drobisch in seiner Religionsphilosophie. Ausser den bei Rixner bereits Genannten traten in jüngster Zeit besonders Schleiermacher, die Neuhegelianer und Schelling in den Vordergrund, auf die ich mich defshalb auch hier einschränken und die Schilderung des vielen Tiefen und Trefflichen in den Schriften von Daub, H. Ritter (Ueber die Erkenntnifs Gottes in der Welt, Hamb. 1836), C. Ph. Fischer (Die Idee der Gottheit 1839), Romang (System der natürl. Religionslehre 1841), Weifse (Die Idee der Gottheit 1844), Wirth (Die speculative Idee Gottes 1845), Reinhold (Das Wesen der Religion 1846), Fichte (Die speculative Theologie 1846), Schwarz (Das Wesen der Religion 1847), Röse (Die Ideen von den göttl. Dingen 1847) etc. Andern überlassen mufs.

Ueber *Schleiermacher*, † 1834, der am bekanntesten ist durch seinen Versuch, nicht das Evangelium Einzelner, sondern das Evangelium des allgemeinen menschlichen Gefühls zum Codex des Protestantism zu machen, hat Fichte in seiner Zeitschrift 1846 S. 112 f. durch eine Parallele zwischen Fichte dem Aeltern und Schleiermacher Licht verbreitet. Es scheint hier erforderlich, darauf einzugehen, da Fichte von Rixner falsch beurtheilt wird, und der Aufsatz auch auf die verkehrten Auffassungen dieser Art eingeht.

„Das Fichte'sche Wissen, bemerkt der Sohn, ist nicht Erscheinungswissen, hinter welchem eine in ihrem Ansich nur verborgene Realität anzunehmen wäre (Kantischer Idealismus); noch ist es ein subjectiver Schein, als wenn die Natur nur ein Vorgespiegeltes Eingebildetes wäre (Nicolaisch-Jean-Paul'sche Auffassung des Idealismus, über welche die gewöhnlichen Beurtheiler bis zur heutigen Stunde, wollten sie aufrichtig sprechen, noch immer nicht recht hinaus zu sein bekennen müfsten, in welche Kategorie auch das aus Hegels Vorlesungen überlieferte Witzwort gehört, das Fichte'sche Ich sei einem „„Tischchen decke dich““ zu vergleichen, welches nach Belieben Alles aus sich zum Vorschein bringe) — sondern Product eines ursprüng-

lichen, jedem endlichen Bewufstsein vorangehenden Uractes des absoluten Wissens, indem es, um endlich zu werden, in irgend einer — gleichgiltig in welcher — Bestimmtheit unmittelbar sich ergreifen mufs, wenn es überhaupt als Bewufstsein sich realisiren soll. Das Ich hat von jeder individuellen Bestimmtheit in ihm zu abstrahiren, sich zum Begriffe seines Wesens, des allgemeinen Bewufstseins, des reinen Ich zu vertiefen, diesen Begriff anschauend zu erleben. Es erkennt dann, wie alles für dasselbe Seiende nur in ihm sein, Product sein kann jenes ursprünglichen Sichselbstsetzens des allgemeinen Ich, aus welchem alles Bewufstein hervorgeht, dessen einzelner Act nur jede Bestimmtheit oder Schranke ist, in welcher empirisch das (hiermit endlich gewordene) Ich sich findet. Der transcendentale Idealismus ist auf empirischem Standpunkte entschiedener, die Skepsis wie den Kantischen subjectiven Idealismus widerlegender Realismus." Damit kann man die Aufsätze Fichtes des Sohnes in seiner neuen Ausgabe von Fichtes Werken vergleichen.

Fichte hatte das Gute als Seinsollendes gefafst und dann als Seinwerdendes, oder Seiendes, das realisirt werden müsse, nicht durch irgend einen endlichen Willen (da es nicht im Bereiche des Individuums liege, für die weitern Folgen der That, für das Objectivwerden einzustehen), und auch nicht durch die Summe der endlichen Willen, sondern durch einen absoluten in der Gesammtheit der endlichen Willen. Was uns nöthigt zu denken, dafs wir schlechthin so handeln müssen, nöthigt uns zu glauben, dafs aus unsern Handlungen Etwas erfolgt, unverloren für alle künftige Zeit. Das Absolute ist der ewige Wille, der durch die endlichen Iche hindurch sich vollzieht und allen ihren Thaten die Einheit und innere Harmonie aufprägt. Wie alle in der gemeinsamen sinnlichen Anschauung und im Denken Eins sind durch die absolute Vernunftform des Wissens, so werden sie harmonisirt einerseits durch die ihnen allein gleichmäfsige Form des sittlichen Willens, der an ihnen hervorbricht; anderntheils dadurch, dafs ihre Thaten, in jener Gesinnung verübt, wenn auch individuelle Erzeugnisse, doch zusammenstimmen, den Willen Gottes bewähren. So er-

gab sich für ihn der Glaube an Gottes Willen aus jenem Seinsollen, als intellectuelles Gefühl. Die Religion ist dieses Gefühl, hat eine selbstständige von allem Denken, Raisonnement und sonstiger schliefsender Vermittlung unabhängige Grundlage, geht allem Denken voran, ist Quelle jeder vermittelten Evidenz, Quelle des Denkens, gleich der Vernunft. Die Theologie dagegen ist Erzeugnifs eines vermittelten Verstandes. „Was durch die Vernunft gesetzt ist, sagt Fichte (Rückerinnerungen, Werke V. S. 348), ist schlechthin bei allen vernünftigen Wesen ganz dasselbe. Die Religion und der Glaube an Gott ist durch sie gesetzt, sonach in gleicher Weise gesetzt. Es giebt in dieser Rücksicht nicht mehrere Religionen, noch mehrere Götter. Nur dasjenige im Begriffe Gottes, worüber alle übereinstimmen und übereinstimmen müssen, ist das Wahre; dasjenige in ihrem Begriffe von Gott (nicht etwa in ihrem Begriffe vom Begriffe), worüber sie streiten, darüber haben nothwendig Alle Unrecht, eben darum, weil sie darüber streiten können. Das, worüber dergestalt gestritten werden kann, ist nur durch eine falsche Philosophie erräsonnirt oder aus einem auf falsche Philosophie gegründeten Katechismus auswendig gelernt.“

Schleiermacher drang nun gleichfalls auf Scheidung der speculativen Thätigkeit von den Gemüthszuständen (Der christl. Glaube 2. A. 1835 S. 106), legte auf Spezifisches (worüber sich streiten läfst) gleichfalls keinen Werth (Dialektik 1839 S. 150 f. 428 f.), verwandelte oder generalisirte Fichte's Gefühl der sittlichen Abhängigkeit von dem absoluten Willen in die Abhängigkeit schlechtweg, pflanzte gleichfalls die Fahne des Gefühls auf, als des Organs für das Absolute, läfst aber den Beisatz „intellectuell“ weg, womit Fichte das Bewufstsein Gottes, als ursprünglichsten Ausdruck des Denkens qualifizirte. Endlich äufsert Schleiermacher in seiner Dialektik, das religiöse Interesse sei der Ursprung alles Anthropoeidischen und darum seien seine Productionen dieser Art durchaus nur als mittelbare Darstellungen für das Denken und als Wissen nicht eher zu setzen, als den Regeln gemäfs, welche wir vom unmittel-

baren Interesse des Denkens aus zu finden hätten.“ Aber die Regeln des Denkens sind bei Schleiermacher hier rein kritisch und negativ. Das Denken zeigt sich bei ihm mit dem Charakter, nur innerhalb der Welt die endlichen Gegensätze verknüpfen zu können, dabei zwar indirect die absolute Einheit mitzusetzen, aber keineswegs sie an sich selber zu erkennen. Das Gefühl sollte dies vermögen, aber jede errungene Gewifsheit wird durch das nachkommende Denken verzehrt. „Was ist nun, schliefst Fichte (der Sohn) dies Anderes, als ein Commentar zu dem alten Satze der Fichte'schen Wissenschaftslehre, der in der „Bestimmung des Menschen“ seine energische Ausführung erhalten hatte: dafs jedes endliche Bewufstsein ein Absolutes setzen müsse, aber dafs es ihm ebenso nothwendig verschwinde, wenn es dasselbe für die Reflexion (das Denken) fixiren wolle? Fichte (der Vater) hat erst die innerlich zweifellose Gewifsheit der sittlichen Idee, als Schranke dieses unendlichen Alternirnens, betont. Später hat er den Dualism noch auf andre Weise zu überwinden gesucht.“

Unter den Neuhegelianern nehmen Straufs, Bruno Bauer und Feuerbach hier unsre Aufmerksamkeit in Anspruch.

Den Anstofs gab Hegel durch seine Religionsphilosophie. Sie fällt bei ihm unter die Lehre vom objectiven Geiste, denn der absolute Geist hat die Kunstreligion, die offenbare Religion und die Philosophie, welche der Anschauung, der Vorstellung und dem Denken entsprechen, zu Entwicklungsstufen. Jede Religion ist also ein Moment der offenbaren Religion. In der Religion ist nach seiner Lehre die Idee für die Vorstellung vorhanden. Die Religion strebt die Versöhnung des Endlichen und Unendlichen, des Subjects und Gottes, des Göttlichen und Menschlichen an. Die Religion an sich ist das Selbstbewufstsein, das Sein des absoluten Geistes in der Vermittlung und Verwirklichung durch das Bewufstsein der endlichen Geister. Das menschliche Bewufstsein ist das Material, worin der Begriff Gottes sich realisirt, der Geist die Thätigkeit des Sichhervorbringens übt. Dies geschieht durch einen Prozefs, in welchem die verschiedenen Religionen Momente bilden. He-

gel nahm drei Stufen an: I. die Naturreligionen des Orients, die Religion der Zauberei, der Phantasie (Indien), des Guten oder des Lichts (Zoroaster), des Räthsels (Aegypten). In ihnen ist Gott noch Naturmacht, gegen die das Endliche Individuelle als Nichtiges verschwindet; II. die Religionen der geistigen Individualität, in welchen das Göttliche als Subject angeschaut wird, die Religion der Erhabenheit bei den Juden, die der Schönheit bei den Griechen, die des Verstandes, der staatlichen Zweckmäſsigkeit bei den Römern; III. das Christenthum, wo die positive Versöhnung eintritt, wo in dem Gottmenschen die Verwirklichung der Einheit des Göttlichen und Menschlichen angeschaut wird, der Geist zur Verwirklichung seiner selbst, seines Selbstbewuſstseins und des Religionsbegriffes gelangt. Die Menschwerdung als Selbstentäuſserung Gottes und die Rückkehr aus dieser Entäuſserung bildet den Inhalt der Dreieinigkeitslehre. Gott in seiner ewigen Idee an und für sich ist Vater. Er unterscheidet sich aber unendlich von sich selbst, erzeugt sich als den Sohn, als Welt. Bei der Unterscheidung bleibt er aber bei sich selbst, als Geist. Die Philosophie und das Christenthum haben denselben Inhalt nur dieses unter der Form der Geschichte und Vorstellung, jene als Begriff; Religion und Philosophie sind nur verschieden nach der Form, identisch nach dem Inhalt.

Die Immanenz Hegels konnte in ein willkürlich subjectives Gott-Machen, der Ausdruck und Begriff der Hegelschen „Vorstellung" in ein falsches subjectives Gott-Machen umschlagen, obgleich für Hegel viele Consequenzen seiner Schüler, trotz der bei ihm vorkommenden herben Aeuſserungen über Wundergeschichten (Geschichte der Philos. W. XIII. 220), und eine derartige historische Kritik, wie sie Strauſs übte, bei seiner Abneigung gegen minutiöse Geschichtsforschung, fern lagen. Zu diesem Behufe muſste die Identität der Religion und Philosophie aufgehoben werden. Dies geschah bei Strauſs, der zwar zugiebt, daſs nicht bloſs dieselbe menschliche Natur, sondern genauer ihr Trieb nach Selbsterkenntniſs, ihre Vernunft, die Thätigkeit der Vorstellung beherrsche und durch die auf-

steigende Reihe der Religionen zu immer gröfserer Annäherung an die Wahrheit leite, aber zugleich jene Identität bekämpfte und annahm, dafs die Form der Vorstellung den Inhalt afficire, zu einem andern unvollkommneren mache, als der durch eine Vernunft hervorgebrachte philosophische Inhalt sei. Es wurde so die niedrigere Thätigkeit und der niedrigere Erfolg herausgekehrt. Man wählte dafür den Ausdruck Mythus, an den sich seit Anfang des Jahrhunderts die Erforschung der psychologischen Factoren der Religion vielfach geknüpft hat. Nach *Straufs*, der 1835 ein Leben Jesu und später (1840) eine Glaubenslehre schrieb, hat schon das Alterthum gewisse den Menschen heilige Eigenschaften und Erscheinungen personificirt, so das Heldenthum in Herakles, die Kultur in Bakchos. An die Erscheinung Christi ist auch eine solche Eigenschaft geknüpft worden, nämlich die des Mittleramtes zwischen Gott und den Menschen, die Idee eines unmittelbaren Abgesandten Gottes. Christus wurde zum Träger eines Mythus gemacht und von ihm alles das als geschichtliche Thatsache ausgesagt, was die Idee der Absendung und Vermittlung an Folgesätzen wie an Vordersätzen erheischte. Nicht Christus aber, sondern die ganze Menschheit ist der wahre Sohn Gottes, die absolute Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Die Entwicklung des religiösen Bewufstseins der Menschheit ist die beständig fortschreitende Selbstoffenbarung Gottes. An die Stelle der ascetischen Moral, oder der Glaubensheiligkeit, welche die Kirche gelehrt, hat das natürliche Verhalten des Menschen zur sittlichen Ordnung, deren Glied er ist, zu treten, an die Stelle des Kultus der unmittelbaren Erhebung zu einem übersinnlichen Wesen durch Gebet, die Versenkung in die Tiefen der Speculation, welche uns das innerste Wesen der Natur und der Menschenwelt also das wahrhaft Göttliche erschliefst; an die Stelle der Kirche, als einer nur vorläufigen und unvollkommenen Form menschlicher Gemeinschaft, der Staat, als das höchste Erzeugnifs der sittlichen Freiheit.

Hatte Straufs die Mythenhaftigkeit der Bibel auf geschichtlichem Wege vorzugsweise zu erhärten gesucht, so

betrat *Feuerbach,* dessen gesammelte Werke Leipz. 1846 f. erschienen, bei dem sich Anklänge an den Subjectivism Fichtes, an Daumer, Ghillany etc. in Fülle zeigen, mehr den psychologischen Weg. Er hat sich die Aufgabe gestellt, Gott oder die Religion auf ihren menschlichen Ursprung zurückzuführen und durch diese Reduction im Menschen theoretisch und praktisch aufzulösen (Ueber das Wesen des Christenthums Werke I. S. 347). Die Mittel entnimmt er dabei dem Empirismus und Sensualismus, zu dem er sich bekennt (Werke II. S. 183. 325 etc.) und der sich in der obersten Ansicht ausspricht, daſs philosophiren so viel sei, als das Evangelium der Sinne im Zusammenhange lesen. Nach ihm hat der Mensch das Wesen seines Bewuſstseins, die Gefühle, Vorstellungen, Wünsche und Bedürfnisse seines Herzens hypostasirt, ihnen ein selbsständiges Dasein auſser sich gegeben. Die Religion hat nicht nur die Mächte des menschlichen Wesens, sondern selbst die Schwachheiten, die subjectivsten Wünsche des menschlichen Herzens (in den Wundern) bejaht. Die göttliche Weisheit ist menschliche Weisheit, das Geheimniſs der Theologie ist Anthropologie, das des absoluten Geistes der sogenannte endliche subjective Geist. Aber die Religion hat nicht das Bewuſstsein von der Menschlichkeit ihres Inhalts; sie setzt sich dem Menschlichen entgegen, oder wenigstens gesteht sie nicht ein, daſs ihr Inhalt ein menschlicher ist. Der nothwendige Wendepunkt der Geschichte ist daher dieses offene Bekenntniſs und Eingeständniſs, daſs das Bewuſstsein Gottes nichts Anderes ist, als das Bewuſstsein der Gattung; daſs der Mensch sich nur über die Schranken seiner Individualität erheben kann und soll, aber nicht über die Gesetze, die positiven Wesensbestimmungen seiner Gattung; daſs der Mensch kein anderes Wesen als absolutes Wesen denken, ahnen, vorstellen, fühlen, glauben, wollen, lieben und verehren kann, als das Wesen der menschlichen Natur. Was der Religion das Erste ist, Gott, das ist an sich, der Wahrheit nach, das Zweite, denn es ist nur das sich gegenständliche Wesen des Menschen, und was ihr das Zweite ist, der Mensch, das muſs daher als das Erste gesetzt und ausgesprochen werden. Die Liebe

zum Menschen darf keine abgeleitete sein; sie mufs zur ursprünglichen werden; dann allein wird die Liebe eine wahre, heilige, zuverlässige Macht; hinter der religiösen kann sich auch der Hafs verbergen. Ist das Wesen des Menschen das höchste Wesen des Menschen, so mufs auch praktisch das höchste und erste Gesetz die Liebe des Menschen zum Menschen sein. Homo homini Deus est — dies ist der oberste praktische Grundsatz, dies ist der Wendepunkt der Weltgeschichte. Die Verhältnisse des Kindes zu den Aeltern, des Gatten zum Gatten, des Bruders zum Bruder, des Freundes zum Freunde, überhaupt des Menschen zum Menschen, kurz die moralischen Verhältnisse sind per se wahrhaft religiöse Verhältnisse. Das Leben ist in seinen wesentlichen substanziellen Verhältnissen durchaus göttlicher Natur. Seine religiöse Weihe empfängt es nicht erst durch die Hand des Priesters. Im Christenthum werden die moralischen Gesetze als Gebote Gottes gefafst; es wird die Moralität selbst zum Kriterium der Religiosität gemacht; aber die Ethik hat dennoch untergeordnete Bedeutung, hat nicht für sich selbst die Bedeutung der Religion. Diese fällt nur in den Glauben. Ueber der Moralität schwebt Gott, als ein von den Menschen verschiedenes Wesen, dem das Beste angehört, während dem Menschen nur der Abfall zukommt. Alle Gesinnungen, die dem Leben, dem Menschen zugewendet werden sollten, alle seine besten Kräfte vergeudet er an das bedürfnifslose Wesen. Die wirkliche Ursache wird zum selbstlosen Mittel, eine nur vorgestellte imaginäre Ursache wird zur wahren wirklichen Ursache. Der Mensch dankt Gott für die Wohlthaten, die ihm der Andere, selbst mit Opfern, dargebracht. Der Dank, den er seinem Wohlthäter ausspricht, ist nur ein scheinbarer; er gilt nicht ihm, sondern Gott. Er ist dankbar gegen Gott, aber undankbar gegen den Menschen. So geht die sittliche Gesinnung unter. Die Immanenz steigert sich bei ihm bis zur Ansicht, dafs der Glaube an ein vom menschlichen Wesen verschiedenes Göttliches nur Illusion, das Christenthum dieses Glaubens fixe Idee sei, sein wahres Wesen im Gegensatze zum Heidenthum darin bestehen solle, dafs dieses Qualitäten, jenes den ganzen Menschen vergöttert.

„Nur wenn die wesentlichen Eigenschaften, sagt er (Werke I. 262), die Gott zu Gott machen, z. B. Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, nicht auch in uns sind, ist Gott für das Herz ein Bedürfnifs; denn sind sie auch in uns, so bleiben sie, Gott mag sein oder nicht sein.“ Und an einer andern Stelle (S. 305): „Was nicht gut ist, ist allerdings nicht sogleich böse; aber ein Gott, welcher dir nur in den Kopf kommt, wenn du das gute Wesen aufgiebst, welcher dir den Glauben an das Gute als das wahre, letzte, d. i. göttliche Wesen raubt, das Gute nur zu einem Anthropomorphismus, einem blofsen Bilde, einer blofsen Erscheinung herabsetzt, ein solcher Gott ist in der That kein Gott, sondern ein böses Wesen. Gott an sich, Gott aufser Christo, sagt Luther, ist ein erschrecklicher, furchtbarer Gott; aber was nur Furcht und Schrecken einflöfst, das ist eben ein böses Wesen. Der Gott an sich, die Majestät, unterscheidet sich daher nur in der Vorstellung, nur dem Namen nach, aber nicht in der That, nicht seinem Wesen nach, von dem Wesen des Teufels.“

Man sieht schon aus Allem, dafs eine ehrenwerthe sittliche Entrüstung zu solchen Paradoxen treibt. Die Schwäche Feuerbachs beruht aber darauf, dafs er zu seiner Entrüstung auf unkritischem Wege gekommen ist, indem er die Religion nach abgerissenen, localen und individualen Aussprüchen und Meinungen bemifst. Es zweifelt Niemand, dafs Gott ohne seine göttlichen Eigenschaften als ausgeleerte negative Macht der Teufel wäre, oder was man dafür substituiren mag. Aber man möchte einen objectiven Beweis haben, dafs Gott als Transcendentes die göttlichen Eigenschaften nicht hat, dafs Gott **an sich** (also doch ohne Relation) für uns schon etwas (Majestät) und dann doch wieder nicht etwas (Weisheit, Güte etc.) sei etc. Und am Ende kam Feuerbach über die Transcendenz doch nicht hinaus. An die Stelle des ausfallenden Transcendenten setzte er nämlich die Natur. Sie ist ihm Alles, ihr zu folgen, ist Weisheit (Wes. des Christenth. 2. A.). „Wozu der Mensch keinen Trieb hat, sagt er (Ueber Tod und Unsterblichkeit Werke III. S. 371), dazu hat er auch keine Pflicht. Es kann

kann dem Menschen nichts zur Pflicht gemacht werden, was nicht wenigstens irgend ein Mensch nicht aus Pflicht, sondern aus reiner Neigung oder Natur thut." „Das Abhängigkeitsgefühl ist der Grund der Religion, der Gegenstand dieses Gefühls, das, wovon der Mensch abhängig ist und abhängig sich fühlt, ist aber ursprünglich nichts Anderes, als die Natur (Werke I. S. 411)." Es scheint, als wolle für ihn die Natur schon das Uebergewicht über den Menschen erlangen. Dieser Anschauung ist er auch in seinen „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft, Zürich 1843" treu, wo wir §. 39 lesen: „Wahr und göttlich ist nur, was keines Beweises bedarf, unmittelbar durch sich selbst gewiſs ist, das schlechthin Entschiedene, Unzweifelhafte, Sonnenklare. Aber sonnenklar ist nur das Sinnliche; nur wo die Sinnlichkeit anfängt, hört aller Zweifel und Streit auf. Das Geheimniſs des unmittelbaren Wissens ist das der Sinnlichkeit. Genie ist unmittelbares, sinnliches Wissen. Was das Talent nur im Kopfe, das hat das Genie im Fleisch und Blute etc." Diesen Ansichten entspricht auch die über Methode. „Die Methode, sagt er in den Thesen (Werke II. S. 246), ist in der speculativen Philosophie dieselbe, wie in der Religionsphilosophie. Wir dürfen nur immer das Prädicat zum Subject und so als Subject zum Object und Princip machen — also die speculative Philosophie nur umkehren, so haben wir die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit." Aber das allgemeine Sinnliche, die Natur, existirt eben auch vor und nach und über dem Subject, übersteigt dieses sowohl in Ansehung der Existenz und Macht, als der Erkennbarkeit, weil die Erkenntniſs der Natur immer mangelhaft bleibt, statt sonnenklar zu sein, und die Determinirung des Gefühls durch die blos sinnliche Natur unklar bleibt.

Als dritter Kämpfer gegen den Glauben unsrer Zeit trat Bruno *Bauer* den beiden bei, obgleich er zu dem nichtabschlieſsenden, negativen Charakter der Strauſsischen Kritik und zu Feuerbachs allgemeinerer und zufälligerer Haltung einen Gegensatz bildet (Kritik der evangel. Geschichte der Synoptiker, Leipz. 1841; Die evangel. Landes-

kirche Preussens u. d. Wissenschaft 2. A. eb. 1842; Gesch. der Politik, Cultur u. Aufklär. des 18. Jahrh., Charlottenb. 1843 etc.). Die christliche Vorstellungsweise, deren Hauptcharakter, nach Bauer, in der Abstraction von allem Endlichen und aller Wirklichkeit des Lebens besteht, hat sich eben so gebildet, wie sich auch andere solche religiöse Vorstellungsweisen gebildet haben, unter dem Einflusse der allgemeinen Weltbegebenheiten und durch die bewufste Thätigkeit einer Reihe Individuen, deren jedes zur Entwicklung dieser Vorstellungen beiträgt. Der erste Anstofs zu diesen mag von einem Individuum ausgegangen sein, allein die consequente Ausbildung, in welcher uns dieselben in der christlichen Geschichte vorliegen, erhielten sie erst später. Indem man nun aber diese ausgebildete Religionsansicht — welche in der Abstraction, in der Entfremdung des Menschen von sich selbst und allen seinen natürlichen Verhältnissen ihre Spitze fand — auf die Persönlichkeit dessen zurückbezog, von welchem der erste Anstofs dazu ausgegangen war, mufste man diese Persönlichkeit nothwendig zu einer solchen übernatürlichen wunderbaren Gestalt erheben, als welche Christus in den neutestamentlichen Berichten dargestellt wird. Der historische Christus ist der Mensch, den das religiöse Bewufstsein in den Himmel erhoben hat, d. h. der Mensch, der auch dann, wenn er auf die Erde herabkommt, um Wunder zu thun, zu lehren und zu leiden, nicht mehr der wahre Mensch ist. Er wird nicht geboren wie ein Mensch, lebt nicht wie ein Mensch in menschlichen Verhältnissen, und stirbt nicht wie ein Mensch. Dieser historische Christus, das in den Himmel erhobene, das Gott gewordene Ich, hat das Alterthum gestürzt, die Welt besiegt, indem es dieselbe aussaugte und seine geschichtliche Bestimmung hat es erfüllt, wenn es durch die ungeheure Zerrüttung, in die es den wirklichen Geist stürzte, diesen gezwungen hat, sich selbst zu erkennen und mit einer Gründlichkeit und Entschiedenheit, die dem naiven Alterthum nicht möglich war, Selbstbewufstsein zu werden. Im Messias (der Personification dessen, was der Mensch selbst war) sind alle Naturanschauung und die sittlichen Bestimmungen des Familien - und Volksgeistes und des

Staatslebens, sowie der Kunstanschauung untergegangen. Nun soll, sagt Bauer (die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit), die Philosophie nicht Alles in Allem sein; nicht um eine Philosophie, auch nicht um die Philosophie handelt es sich, wenn die Religion gestürzt wird, sondern um die Menschheit handelt es sich, und die Menschheit soll Alles in Allem sein. Sämmtliche Güter der Menschheit, Staat, Kunst und Wissenschaft, die ein Ganzes, ein System bilden, und unter denen keines als ein absolutes und ausschliefsliches herrschen darf, wenn es nicht wiederum ein Uebel werden soll, alle diese Güter sollen endlich einmal, nachdem sie bisher von der Religion auf Tod und Leben bekämpft waren, frei werden und sich frei entwickeln. Die Menschheit will nichts Ausschliefsliches mehr; darum kann sie die Religion, die sie bisher hinderte, Alles zu sein, was ihre Bestimmung ist, nicht mehr als eine allgemeine herrschende Angelegenheit wollen. Sie schliefst die Religion defshalb nicht so aus, wie die Religion die Kunst und Wissenschaft ausschliefsen mufs, dafs sie dieselbe mit Stumpf und Stiel ausrotten wollte, sondern sie erkennt sie an und läfst sie als Das bestehen, was sie ist, als Bedürfnifs der Schwäche, als Strafe der Unbestimmtheit, als Folge der Muthlosigkeit, als eine Privatsache. Kunst, Staat und Wissenschaft werden defshalb immer noch mit den Unvollkommenheiten ihrer Entwicklung zu kämpfen haben, aber ihre Unvollkommenheit soll nicht zu einem jenseitigen Wesen erhoben werden und als die himmlische, religiöse Macht ihren Fortschritt hemmen. Ihre Unvollkommenheiten sollen als ihre eigene anerkannt und als solche im Fortgang der Geschichte überwunden werden. In der Religion wird der Mensch um sich selbst gebracht und sein Wesen, das ihm geraubt und in den Himmel versetzt ist, zum Unwesen, zum Unmenschlichen, zur Inhumanität selbst gemacht. Die Kritik ist die Krisis, welche das Delirium der Menschheit bricht und den Menschen wieder sich selbst erkennen läfst."

Einen scharfen Gegensatz zu Feuerbach bildet Ruge. In der „Akademie, histor. Taschenbuch, Leipz. 1848" giebt er z. B.

einen Aufsatz „die Religion unsrer Zeit,“ worin der Naturalism scharf angegriffen wird. Die Religion ist ihm das ernstliche Streben der Menschheit nach den höchsten Gütern. Sie treibe die Erkenntnifs der Wahrheit, die Kunst dem Ideal und die ethische Welt der Freiheit entgegen. Nur Zeiten und Völker, welche der Wahrheit, Schönheit und Freiheit zugleich huldigten, könnten als wahrhaft menschliche erkannt werden. In den bekanntesten Religionen des Alterthumes seien diese Momente der wahren Religion vereinzelt zur Geltung gelangt: in dem Judenthume sei die Einheit der Idee zuerst anerkannt worden; die Religion der Griechen habe das ästhetische Ideal zu ihrem Gegenstande; die der Römer das ethische Prinzip, die republikanische Tugend. Das Christenthum habe diese drei Richtungen der Religion in sich vereinigt, aber erst die neuere Philosophie habe diesen Sinn des Christenthums erkannt. Die Aufgabe der gesammten bisherigen Geschichte sei die Realisirung der philosophischen, ästhetischen und politischen Idee, indem man den Menschen zu seinem wahren Wesen erhebe, oder sein Wesen durch Erkenntnifs, Schönheit und Freiheit realisire. Das Streben darnach sei Religion, die Praxis dieser Gemüthsrichtung ihr Cultus. Seine Philosophie nennt Ruge den Humanismus. Von seinen Schriften liegt eine Gesammtausgabe vor.

Es mufs der Geschichte der Theologie die Würdigung dessen vorbehalten bleiben, was durch die Bestrebungen dieser und andrer Erscheinungen, Edgar Bauers, Schweglers, Zellers — die indessen nicht alle zusammengeworfen werden dürfen, da z. B. einem Schwegler, oder dem viel angefeindeten Zeller die Vorwürfe des Atheismus, Nihilismus, der Emancipation des Fleisches etc., welche man den Neuhegelianern so reichlich zukommen läfst, nicht gemacht werden können — für Exegese, Dogmatik, Dogmen- und Kirchengeschichte gewonnen worden. In Bezug auf die Philosophie haben Straufs, Feuerbach, Br. Bauer das Verdienst, zur Auffindung und Erforschung der Wahrheit durch ihre Negation des Ueberkommenen mächtig aufgestachelt zu haben, dem Sturme gleich, der die Fäulnifs verhindert. Die Negation ist auch auf dieser Seite vollkommen als das wahre

Element erkannt worden. Ich erinnere zum Beispiel an den Ausspruch Feuerbachs (Werke I. Vor. IX): „Die wahre Philosophie ist die Negation der Philosophie“ und an die Ansichten von Edgar Bauer (Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat, Bern 1844), dafs die Vernunft etwas Todtes, Wirkungsloses wäre, wenn sie ein ewig Feststehendes wäre. Es gebe keine absolute Vernunft, sondern nur eine ewig sich neu mit der Entwicklung des Selbstbewufstseins gestaltende, keine seiende, sondern nur eine werdende. Diese werdende Vernunft schaffe die Formen der Gesellschaft. So gewifs jedoch jene keine absolute sei, könne sie aber auch keine absoluten Formen schaffen. Diese seien nur zeitweise giltig, so lange die Vernunft keine höhere geworden sei. Von da an hätten sie nur das Recht vernichtet zu werden. Und wie mit der Wahrheit, so sei es auch mit der Freiheit. Es gebe keine absolute Freiheit und keinen absoluten Freiheitszustand. Wie der Tod des freien Mannes Ruhe sei, so müsse auch die Ruhe der Freiheit Tod genannt werden.

Eine Kritik verschiedener Schriften dieser Richtung von Fichte findet man in dessen Zeitschr. 1842 S. 93, 1844 S. 298; von Weifse eb. 1841 S. 103, 1843 S. 40. Eine Kritik Feuerbachs in den theolog. Jahrbüchern v. Zeller II. S. 329, bei Schwarz (Das Wesen der Religion II. 196), bei Schaller (Darstellung und Kritik der Philosophie Feuerbachs, Leipz. 1847). Die Schriften Hugs, Ullmans, Tholuks etc. von theologischer, Romangs (Der neueste Pantheismus oder die junghegelsche Weltanschauung, Zürich 1848), Hannes (Der moderne Nihilismus und die Straufs'sche Glaubenslehre, Bielefeld 1842) J. H. Fichtes, Weifses, Fischers etc. von philosophischer Seite füllen eine ansehnliche Bibliothek. S. auch Biedermanns Gesch. d. Ph. seit Kant.

Zum Schlusse folgen hier die allgemeinen Principien der positiven Philosophie *Schellings*.

Hiebei nimmt zuerst die Stellung zwischen der negativen und positiven Philosophie unsre Aufmerksamkeit in Anspruch.

Die Philosophie ist nach ihm die unabhängige, absolute Wissenschaft. Ihr Eigenthümliches besteht darin, daſs sie ihren Gegenstand selbst zu geben hat, während er den andern Wissenschaften gegeben ist. Diejenige Wissenschaft, durch welche die Definition der Philosophie entsteht, ist die erste Philosophie. Indem sie ihren Gegenstand sucht, kann sie nicht zum voraus schon ausschlieſslich mit diesem Gegenstande beschäftigt sein. Sie geht durch alles Erkennbare, d. h. durch alles Mögliche, hindurch, denn nur das Seiende wird erkannt. Das Erkennbare ist also nicht das Erkannte, sondern das Sein-Könnende. Die Philosophie in dieser Function muſs von der Unmöglichkeit alles Seins ausgehen und diese zu erschöpfen suchen, wozu es einer erschöpfenden Methode bedarf, um, nach Beseitigung alles Andern, bei dem anzulangen, was sie nicht mehr einer andern Wissenschaft überlassen kann, sondern zur wirklichen Erkenntniſs sich vorbehält. So ist die Philosophie keine spezielle Wissenschaft, sondern die über allen stehende, ist Wissenschaft der Wissenschaften und hat ihren gröſsten Repräsentanten in Aristoteles. Diese Philosophie darf also erstens keinen Gegenstand zum voraus ausschlieſsen, sondern muſs nothwendig durch Alle hindurchgehen. Zweitens geht sie mit den Gegenständen zunächst nur bis zur Erkennbarkeit, nicht zur wirklichen Erkenntniſs. Darum hat sie auch zu den Gegenständen überhaupt nur ein Verhältniſs als zu möglichen, nicht zu wirklichen. Dieses Verhältniſs nennt man ein a prior'sches. Und die Philosophie in diesem Sinne ist eine a prior'sche Wissenschaft. Sie hat dies mit der Geometrie gemein, daſs sie nicht frägt, ob ein Dreieck existirt, sondern nur behauptet, daſs ein Dreieck so und so viel fordere etc. Die Philosophie im angegebenen Sinne würde wahr sein, auch wenn von dem, was sie nur in seiner Möglichkeit erkennt, nichts wirklich existirte. Ihr Ende kann diese Wissenschaft nur dann finden, wenn sie, nach Erschöpfung der Unmöglichkeit, dem nicht mehr a priori Erkennbaren, also auch nicht mehr a priori Möglichen, nahe kommt, welches daher für sie (in dieser Function) als ein Unerkennbares stehen bleibt. Sie geht von dem a priori Möglichen aus und macht ihr

Ende bei dem a priori Wirklichen. Diese Philosophie kann die negative heifsen, weil sie mit der Existenz nichts zu thun hat, sondern sich eben blos auf das a priori Mögliche beschränkt, ferner weil sie als Wissenschaft der Wissenschaften das eigentliche Wesen voraussetzt, nicht wissende Wissenschaft ist, insofern sie die Wissenschaften als wissende behandelt. Positive Philosophie ist dagegen diejenige, für welche das in der negativen Letzte das Erste ist. Man kann aber nicht sagen, dafs die positive durch die negative begründet ist. Dies wäre nur dann der Fall, wenn die negative Philosophie ihr den Gegenstand als bereits erkannten überlieferte. In der negativen Philosophie ist aber dieser Gegenstand als das Unerkannte stehen geblieben. Es findet demnach kein stetiger Uebergang von der negativen Philosophie zur positiven statt. Die negative geht dieser in keinem andern Sinne voraus, als in welchem sie allen Wissenschaften vorausgeht. Die Absicht der Philosophie besteht jedoch nach Schelling darin, über das Sein hinauszugehen auf das, was sein wird.

Denn falls man hinter das Sein kommen wolle, so könne man das Sein vor dem Sein (das Vordemsein) nur in Bezug auf das Sein betrachten. Und da das Vordemsein gesetzt werde, nicht um zunächst es selbst kennen zu lernen, sondern um das Sein kennen zu lernen, so reiche es hin, das Vorsein zuerst in Bezug auf das Sein zu fassen und in diesem Bezug sei es ganz Zukunft, das noch nicht Seiende, was sein wird. Zur Erfüllung dieser Zukunft wird von Schelling das Wollen gefordert. Die Entstehung oder Erzeugung des ursprünglichen Seins sei nur möglich durch Wollen. Allem Wollen, welches actus sei, gehe aber der Wille voraus, der potentia, Können im Verhältnifs zu jenem actus sei. Der Wille, insofern er noch nicht wolle, sei ein bloses Können und jedes blose Können ein ruhender Wille. Es sei kein Sein ohne wirkliches Wollen denkbar. Der Widerstand, an welchem wir das Sein eines Dinges erkenneten, liege im Willen; der Wille sei das eigentlich Widerstehende und Unwandelbare, das Erste. Der Unterschied zwischen dem natürlichen und dem moralischen

Widerstande liege in dem blinden und dem besonnenen Willen, in der Art des Willens. Der sogenannte todte Körper wolle sich, das Thier etwas außer sich, der Mensch etwas über sich. Das was vor dem Sein ist, das *was sein wird* ist also Sein-Könnendes. Das *Wesen* in allem Sein sei Wollen, das Seiende also nur activ gewordener Wille. Aber bei dem blos Sein-Könnenden und seiner Folge, dem gewollten Sein, dürfe die positive Philosophie nicht als Princip stehen bleiben, müsse von einem andern Seienden ausgehen. Das blos Sein-Könnende ist nämlich nicht ein *zu sein und nicht zu sein Freies*, denn der potentia existendi ist es natürlich, sich in das Sein zu erheben. Sie ist als potentia nicht festzuhalten, ist schon immer Seiendes und zwar Bleibend-Seiendes, weil der innere Wille, wenn er sich einmal erhoben hat, nicht mehr sich selbst gleich ist, nicht mehr ist, was sein und nicht sein kann, sondern was sein und nicht sein konnte. Was nur sein und nicht sein konnte, ist blos Zufällig-Seiendes. Was aber gerade zufällig ist, ist nicht mehr Nicht-Sein-Könnendes, also Nothwendig-Seiendes. Wie der Mensch ein Andrer ist vor der That, zu welcher er in Verhältniſs steht, ein Andrer nach der That, so ist das Sein-Könnende im Sein nicht mehr, was er war, nicht mehr seines Wesens, Wesen als Potenz genommen. Was sich noch kein Sein zugezogen hat, ist frei gegen das Sein; was dagegen einmal in das Sein übergegangen, ist nicht mehr das vom Sein freie Wesen, ist außer sich. Das Sein-Könnende außer sich ist das seiner Ohmächtige, Bewegungslose, Todte, in falscher Existenz, in schlechtem Sein Existirende. Nur das Sein-Könnende ist Quelle des Seins. Die eigentliche Freiheit besteht nicht im Sein, sondern im Nichtsein, im sich nicht äußern. Das blos Sein-Könnende ist also nicht das *wahrhaft* Sein-Könnende. Nur was Freiheit hat, zu sein und nicht zu sein, zu wirken und nicht zu wirken, ist das wahrhaft Sein-Könnende. Dem blos Sein-Könnenden bleibt nichts übrig, als zu sein. Das wahrhaft Sein-Könnende kann in das Sein übergehen, ohne seine Natur zu verändern und ein Andres ein sich Ungleiches zu werden. Es hat die wahre Freiheit, weil es nicht erst ein Sein zu

suchen, sondern ein Sein vor aller aller Bewegung, vor allem Willen hat. Es ist allein seines Seins sicher und gewifs und kann in keiner nachfolgenden Bewegung aufgehoben werden, ist seiend a priori. Dies ist das Unvordenklich-Seiende. Wer nicht über die Grenze der blosen Idee hinausgehen will, wird von dem ausgehen müssen, was im Denken das Erste ist, dem Sein-Können. Wenn es sich aber um die Wirklichkeit handelt, z. B. um den wirklichen Gott, was natürlich bei der Philosophie der Offenbarung der Fall ist, da im Begriffe der Offenbarung ein reelles, ja actuelles Verhältnifs Gottes zum Bewufstsein gedacht wird, da wird die Philosophie von dem im Sein Ersten ausgehen müssen. Princip der positiven Philosophie kann nicht heifsen, was im Fortgange sich selbst verliert, sondern nur, was in der Folge sich selbst behauptet, ja in der Folge sich erst bewährt. Dasjenige ist aber wahrhaft über dem Sein, was im wirklichen Sein noch über dem Sein ist. Die negative Philosophie, die ihr Princip erst sucht, und daher in ihrem Verlaufe noch nicht positive Philosophie ist, kann von dem Sein- und Nicht-Sein-Könnenden, als dem allerdings im Denken Ersten, ausgehen und durch Negation des Sein-Könnenden zum Gegentheil zum wahren Seienden gelangen. Bei diesem fängt aber eine andre Wissenschaft an, die positive Philosophie. Und diese hat erst das wahre Princip. Princip kann ja nicht sein, was dem Umsturze ausgesetzt, sondern nur was, gegen alle nachfolgende Möglichkeit gesichert, nie untergehen kann. Zweifelhaft ist aber jedes Sein, in welchem die Möglichkeit eines andern Seins liegt, am zweifelhaftesten das Sein dessen, welches das Sein-Könnende selbst ist. Die Philosophie d. O. hat es also nicht blos mit der Idee der Vernunft zu thun, wie Kant meint, der von keiner andern Idee Gottes als eben in der Vernunft wissen wollte; sie hat es nicht mit Gott, insofern er blos Idee ist, zu thun, sondern mit dem wirklichen Gotte. Die positive Philosophie geht von einem Princip aus, das ganz und rein Seiendes ist, das ist, ehe es sein kann, also alle Potenz ausschliefst. Aber dieses rein Seiende ist dann auch das wahrhaft Sein-Könnende, denn es ist nicht zum voraus a priori Sein-Könnendes, sondern

a priori Seiendes. Nur das Sein, oder der actus geht nach diesem Begriffe voraus und zwar der actus purus, in welchem kein Können ist, welchem kein Können vorausgegangen ist.

Von hier aus ist nun der Uebergang zu Schellings Ansichten über die Creation schon gegeben.

Darin, äufserte er, stimmen Alle überein, die Gott statuiren, dafs die Welt eine Folge von Gott sei. Aber die Frage ist: ob eine blose Folge seines Wesens oder seines Willens. Spinoza sagt, die Dinge folgten aus der Natur Gottes mit Naturnothwendigkeit. Darnach sind die Dinge zwar eine Folge von Gott, aber blos logische Folge seiner Natur, nicht Folge seines Willens. Er hat nicht einmal den Versuch gemacht, diese Nothwendigkeit nachzuweisen. Weil die Dinge wirklich existiren und sich als blos zufällig existirend darstellen und daher nur als Folge eines nothwendig existirenden Wesens betrachten lassen, darum mufs er sie in Verbindung mit diesem sehen. Und da ihm das nothwendig seiende Wesen ein absolut unbewegliches ist, so bleibt ihm nichts übrig, als der Gedanke einer logischen Folge, oder Emanation. Wir würden, äufserte Schelling, uns zu der andern Ansicht schon darum getrieben sehen, weil sich der Gedanke einer logischen Folge nicht realisiren läfst.

Es entsteht also die Frage, was sich wissenschaftlich mit dem oben aufgestellten Begriffe anfangen lasse, dessen prius nicht potentia, schon Sein selbst ist. Ein solches hat offenbar kein Bedürfnifs, weiter zu gehen und scheint seiner Natur nach das Unbewegliche zu sein. Wenn man von der Potenz, als dem Nichtsein, ausgeht, bleibt der Fortgang zum Sein. Hier aber, wo das prius selbst schon Sein ist, wozu könnte man fortgehen? Wenn man aber ein existirendes Wesen vor sich hat, so kann man zweierlei erläutern: erstens, dafs es ist; zweitens, was es ist. An jenem a priori Existirenden ist natürlich zunächst nichts zu erkennen, als dafs es ist. Aber das, was es aufser der Existenz ist, wird damit nicht ausgesprochen, ja sogar verborgen, denn eigentlich weifs man nur, dafs es ist, nicht was es ist, denn das Dafs kommt hier dem Was zuvor. Die

Existenz ist hier statt des Begriffs. Wenn nun in der vom Begriffe ausgehenden Philosophie die natürliche Bewegung die vom Begriffe zum Sein ist, so wird in der vom reinen Sein ausgehenden Philosophie die natürliche Bewegung umgekehrt die vom Sein zum Begriffe sein. Die Aufgabe wäre hier zu einem vom Sein unabhängigen Begriffe zu gelangen. Diese Aufgabe ist der gleich: das, was in jenem begrifflos Seienden ist, unabhängig von seinem Sein zu sehen, es davon zu befreien. Alle Beweglichkeit ist nun in der Potenz, denn das Ziel aller Beweglichkeit ist das Sein. Nun ist aber durch den Begriff des Voraus-Seienden allerdings alle demselben vorausgehende Potenz aufgehoben, keineswegs aber eine dem Seienden folgende ausgeschlossen, da die Möglichkeit ihrer Natur nach von nichts ausgeschlossen ist und, um ausgeschlossen zu sein, ausdrücklich ausgeschlossen werden muſs. Sie ist das eigentlich von Nichts Auszuschlieſsende, das Immer-Seiende. Weil nun dem zum voraus Seienden keine Möglichkeit vorausgegangen ist, so ist die Möglichkeit auch von ihm nicht ausgeschlossen worden. Und da sie an sich das nicht Auszuschlieſsende ist, so findet sie sich also auch eben darum zum Voraus-Seienden ein und zwar von da an, wo es ist, so daſs sie mit demselben gegeben ist und im Seienden sich auch darstellen kann, so wie es ist.

Zur freiwilligen Schöpfung wird zweierlei erfordert: erstens, daſs zwischen der Ewigkeit des göttlichen Seins und der Welt etwas in der Mitte sei, was beide aus einander hält; zweitens, daſs die Welt eine mögliche in der göttlichen Vorstellung eher da gewesen sei, als sie durch den göttlichen Entschluſs in die Wirklichkeit hervorgetreten ist. Wie nun das göttliche Wesen vom Sein frei werden, Schöpfer einer von ihm unterschiednen Welt werden konnte, läſst sich nur nach der Hand a posteriori, durch die That selbst nachweisen. Aber denken und einsehen müssen wir es allerdings a priori. Nun nennt man aber eine Annahme, nach welcher zum voraus etwas denkbar werden soll, die jedoch ihren Beweis erst nachher findet, eine Hypothese. Vorerst ist also auch hier eine Hypothese

anzuwenden. Zugleich muſs aber die Hypothese in der Natur des Seienden begründet sein. Das Unbewegliche jenes ersten Seins liegt darin, daſs in ihm kein Können, ein reines Sein ist. Allein es ist nur insofern keine Potenz in ihm, als die Potenz ihm nicht vorausgehen darf. Aber nichts hindert, daſs diesem rein Seienden nach der Hand eine Möglichkeit zu Theil werde, welche natürlich nur die Möglichkeit eines von seinem Ursein verschiedenen Seins sein kann. Gerade das, welches zum voraus seiend ist, ist auch das wahrhaft Sein-Könnende. Weil es seines Urseins, als eines a prior'schen, sicher, und gewiſs ist, daſs dieses Ursein durch kein nachfolgendes Sein aufgehoben werden kann, können wir sagen, daſs die Möglichkeit jenes vom Ursein verschiedenen Seins dem Seienden sich nur darstellt, ihm nur erscheint. Die Frage, wie sich dem Blos-Seienden etwas darstellen könne, löst sich durch die Betrachtung, daſs das Zumvorausseın hier nicht als Negation aller Subjectivität zu verstehen ist, sondern vielmehr so, daſs das Sein nicht Prädicat ist, das zu einem Subject erst hinzukommt. Das Seiende ist hier eben selbst das Subject. Und weil es dieses ist, so kann auch jene Möglichkeit sich zu ihm als Object verhalten. Nur das Sein, das das Ursein an sich hat, kann es nicht von sich wegbringen, wohl ist ihm aber das neu hinzukommende Sein nothwendig gegenständlich. Es ist völlig frei, dieses fremde, von ihm verschiedene Sein anzunehmen, oder nicht. Mehr als Erscheinung ist diese Möglichkeit vorerst nicht, sie erscheint ihm als etwas zuvor nicht Dagewesenes, sie tritt wie aus dem Nichts hervor, aber sie erscheint ihm von da an als es sieht, sie erscheint ihm von Ewigkeit. Denn jenes Ursein, dem keine Möglichkeit vorausgeht, ist eben das Ewige. Ewig kann nur sein, was ohne alle vorausgehende Möglichkeit ist. Ewig in diesem Sinne ist, was über aller Zeit ist und also nur als Moment gedacht werden kann. Vor Erscheinung jener Möglichkeit ist das Seiende das Grundlos-Seiende. Aber das Sein des Grundlos-Seienden ist nur Moment, nur Gedanke, bis zur Erscheinung jener Möglichkeit. Diese ist dem Seienden kein Unwillkommenes, indem sie ihm das bis jetzt Unerkannte, ihm das Sein zeigt,

das es annehmen könnte, wenn es wollte. Sie giebt etwas, was es wollen kann, zeigt ihm etwas, was nicht ist, sondern sein kann, wenn jenes Unerkannte will. Indem sie jenem Unerkannten einen solchen möglichen Gegenstand zeigt, wird sich dieses zuerst als Wille inne, als Herr eines Seins, das noch nicht ist. Dadurch aber, dafs es sich als solchen Herrn inne wird, ist es schon frei von seinem unvordenklichen Sein, von dem es nicht Herr war. Indem es sich als Herrn eines zukünftigen Seins sieht, wird es ideell, wenigstens im Gedanken, oder der Vorstellung, von dem Ursein losgemacht. Es sieht sich dadurch, dafs es Herr eines dem unvordenklichen entgegengesetzten Seins ist, zugleich als Herr eben dieses unvordenklichen Seins. Denkt man sich, dafs der Herr eines noch nicht seienden, aber möglichen Seins dieses zufällige Sein wirklich wolle, und dieses Sein wirklich als angenommen und gesetzt, also als entstanden, so wird dieses Entstandene dem Unentstandenen, dem zuvor Dagewesenen, dem Ursein begegnen. Dieses Ursein wird im Vergleiche mit ihm erst den Charakter des nothwendig Grund- und Anfangslosen haben. Erst im Verhältnisse zum Entstandenen wird das Unentstandene als das Ewige erscheinen. Ferner kann dieses zufällige Sein nicht gleichgiltig neben dem Ursein stehen. Nennen wir das ewige Sein A, so wird das zufällig erst entstandene B sein. Ist dieses andre Sein B entstanden, so ist an der Stelle, wo nichts war als A, ein Andres, nämlich B, und jenes Erste wird selbst ein Andres, als es zuvor war, es bekommt eine Negation, eine Potenz in sich, hört zwar dem Wesen nach nicht auf, actus purus zu sein, aber dieser actus purus ist nur mehr dem Wesen nach wirklich. Und da das Wesen gleich der Potenz ist, so ist es nur nach der Potenz noch actus purus. Wir haben also das, was im Anfange das Reinseiende war und gegen dieses Reinseiende, indem es sich nur fand, nichts vermochte, jetzt schon als Herrn zweier Möglichkeiten: 1. als Herrn B zu sehen, oder vielmehr B, das Andere von sich, zu sein; 2. als Herrn diesem B sein Nichtsein als Selbstseiendes entgegenzusetzen. Aber indem es sein Ursein von sich wegbringt, indem es selbst vom Ursein befreit wird, entsteht noch eine dritte

Möglichkeit, sich als vom Sein befreites Wesen zu setzen. Hier wird es sich nun fragen, was dieses seinlose Wesen darstellt? Nach dem Obigen ist Wesen Gegensatz von Sein, Quelle des Seins, Seinkönnendes. Dort war es das unmittelbar Seinkönnende, das nichts thun kann, als in das Sein übergehen. Es war das unstete, was Wesen ist und nicht ist, ist, wenn es sich bewegt, nicht ist, wenn es sich nicht bewegt. Anders ist aber das Wesen, wovon jetzt die Rede ist. Dieses ist das als Wesen gesetzte, als solches nicht blos einfach. Inwiefern es nun nicht das unmittelbar Sein-Könnende sein kann, würde es zunächst das Gegentheil. Diese Stelle ist ihm jedoch bereits genommen. Es kann nur noch das als solches sein müssende Wesen sein, das als solches gesetzte Wesen, das sich nicht mehr ungleich werden kann. Als dieses ist es Wesen, welches Wesen bleibt auch im Actus, Wesen, das im Actus nicht aufhört, Potenz, Quelle des Seins zu sein. Für das, was auch im Actus Potenz bleibt und eben darum erst frei ist, zu sein oder nicht zu sein, hat die Sprache den Ausdruck Geist. Die dritte Möglichkeit ist also, sich zu setzen als ein vom Sein freies Wesen, als Geist. Der Herr des Seins ist demnach Gott, absolute Persönlichkeit. Gott ist erst das nothwendig Seiende, ehe er Herr des Seins ist. Aber zwischen seinem Das-Nothwendig-Seiende-Sein und seinem Herr-des-Seins-Sein ist keine Zeit. Dafs sich dem a priori Seienden nach der Hand, also a posteriori, an ihm selbst die Möglichkeit eines andern Seins darstellt, war Hypothese. Es fragte sich also: wenn sich dem Urseienden eine solche Möglichkeit darstellt, was wird der Erfolg sein? Läfst sich dann dieser Erfolg in Wirklichkeit a posteriori nachweisen, so ist die Hypothese bewiesen. Kant hat die Unmöglichkeit dargethan, dafs die Existenz Gottes auf die hergebrachte Art bewiesen werden kann. Gegenstand des Beweises ist also nicht, dafs Gott existirt, sondern dafs das seiner Natur nach Seiende Gott ist. Er ist der höchste zu aller Abschliefsung der Vernunft nothwendige Vernunftbegriff, das Ende. Aber nichts hindert, ihn in der positiven Philosophie zum Anfange zu machen. Sie hat also die Gottheit des Existirenden zu zeigen, nicht eine Gottheit der

Natur, sondern der Existenz nach. Um dieses zu zeigen, mufs erst gezeigt werden, wie das seiner Natur nach Seiende Gott sein kann. Es kann aber nur Gott sein, in wiefern es Herr ist des Seins, und kann Herr des Seins nur insofern sein, als es eines andern Seins mächtig ist, dafs es seinem Ursein entgegensetzen und dadurch auch mittelbar zum Herrn seines Urseins machen kann.

Der Beweis, dafs das seiner Natur nach Seiende Gott ist, kann aber nur faktisch geführt werden. Die Verwandlung des Urseienden und daher auch nur Seienden in den Herrn des Seins ist etwas Wundervolles, also Gott selbst ein Wunder, nicht eine vernünftige Nothwendigkeit. Der Gang des Beweises ist der Nachweis, dafs sich in der Wirklichkeit, also in der Erfahrung, findet, was a priori deducirt wird. Da aber die Erfahrung, Natur und Geschichte, keine abgeschlossene ist, so ist der Beweis ein stets fortgehender und die Wissenschaft dieses Beweises Philosophie, (d. h. Streben nach Weisheit). Das Nächste war nun, anzunehmen, dafs jenes Seiende, welches sich unmittelbar als Herrn eines von seinem Ursein verschiedenen und blos zufälligen Seins sieht, dieses ihm zunächst dargestellte Sein wirklich annehme. Das Seinkönnen, das es an sich selbst entdeckt, ist nun nichts Andres, als eine potentia existentiae, die, um zum Sein überzugehen, nur des Wollens bedarf. Wir nehmen nun an, das, in dessen Macht das zufällige Sein gegeben ist, habe dieses Sein wirklich gesetzt. Hiebei konnte es nun nicht seine Absicht sein, sich dadurch als das Rein-Seiende aufzuheben, was es zuvor war, sondern eben darin besteht die Gottheit, dafs er sich zugleich als das Rein-Seiende festhält. Aber das Zufällig-Seiende kann nicht neben das Ursein, welches actus purus ist, gesetzt werden, ohne eine Wirkung auf dieses auszuüben. Zwar das Ursein in der Wurzel vermag das Zufällige nicht aufzuheben, wohl aber findet sich dieses ewige Sein durch das neu entstandene ganz andere Sein in seinem actus gehemmt. Es bleibt seinem Wesen nach actus purus, aber es kann nicht mehr wirklich actus purus sein. Es wird also zum actus purus in der Potenz. Aber eben diese Potentialität ist etwas seiner Natur Fremdes. Es ist daher,

auf diese Weise als Potenz des actus gesetzt, da es seine Natur nach actus purus ist, nicht frei, zu wirken oder nicht zu wirken. Nun ist aber die Wirklichkeit nur durch das entgegengesetzte Sein aufgehoben. Daher das Streben, ein andres Sein, von dem es sich gehemmt fühlt, seinerseit wieder zu negiren, oder es in die Potenz zurückzubringen. Die Ueberwinduug des entgegengesetzten Seins, welches überwindlich ist, weil es bloses Wollen ist, geschieht nicht mit einem Schlage. Es ist dies schon darum natürlich, weil auch jener activ gewordene Wille, welcher B ist, ein eigener Wille ist. Zudem hätte bei unmittelbarer Ueberwindung der ganze Vorgang keine Spur hinterlassen, wäre zwecklos. Dies widerstreitet dem Begriffe, den wir uns von der Ursache des ganzen Hergangs machen müssen. Von einer solchen Ursache läfst sich nicht annehmen, dafs sie etwas umsonst thue. Gott will das entgegenstehende Sein nur um eines Zweckes willen, den wir allerdings nicht erkennen, aber festhalten müssen. Dürfen wir aber nur eine stufenweise Ueberwindung annehmen, so wird nothwendig ein Princip prästatuirt werden und dies kann nur ein Verstand, ein Geist sein, ein Princip, das diese Stufen bestimmt und auseinander hält. Die absolute Persönlichkeit ist keine der drei Gestalten, sondern der Herr schlechthin. Die Gestalten unter sich schliefsen einander aus, würden also nichts mit einander gemein haben können, wenn nicht eine überlegene Macht sie zusammenhielte und zum Zusammenwirken zwänge, wodurch nothwendig eine fortgehende Bewegung, die zugleich Thätigkeit hat, d. h. ein Prozefs, entstehen mufs. So erscheint der Herr des Seins als der ursprüngliche Herr eines Prozesses, denn in den drei Gestalten, in die er auseinander tritt, während er ihre unauflösliche Einheit ist, hat er die Ursachen und Mittel eines solchen Prozesses. In dem Auseinandergehen wird sich das Seiende als die unauflösliche Einheit der drei Potenzen inne, und weil es dies inne wird, sieht es sich in völliger Freiheit: 1. jenes blos als möglich darstellende Sein anzunehmen; 2. sein Urwesen zu potentialisiren; 3. eben so das Wesen als Potenz und damit gleichsam als ein für sich Seiendes zu setzen.

Das

Das Alles Anfangende ist jenes dem Ursein entgegengesetzte Sein B, welches ursprünglich Seinkönnendes ist. Seine ursprüngliche Grenze war das blose Potenzsein. Aber diese überschreitet es, indem es zum wirklichen Sein übergeht. So erscheint es als das aus seiner Grenze Gesetzte, seiner nicht mehr Mächtige, Schrankenlose, als ein für sich wollendes Wollen. Es wirkt nun ausschliefsend auf das Ursein und zwar am Anfange völlig ausschliefsend. Denn das blos zufällig Seiende kann nicht an derselben Stelle sein, wo das Ursein ist. In noch gröfsere Entfernung tritt nothwendig die dritte Gestalt zurück, denn der besonnene Geist kann nicht da sein, wo blos das wüste besinnungslose Sein ist. Aber eben durch die Ausschliefsung erlangt zunächst das dem zufälligen Sein entgegengesetzte Sein eine Gewalt. Wenn nun aber der erste schrankenlose Wille B wieder in gewissem Mafse in die Schranken gebracht, oder zur Potenz geworden ist, so sehen wir, dafs hiemit etwas gesetzt ist, was nicht bloses Werk des schrankenlosen Willens ist, sondern auch zum Theil des gelassenen, jetzt wirkend gewordenen Willens. Das hiemit Gesetzte gehört also keiner der beiden bis jetzt angenommenen Potenzen ausschliefsend an, sondern ist ein drittes zu beiden. Dieses ist weder ausschliefslich das Werk von B, noch der andern Ursache, sondern beider, ist ein concretes Ding, in welchem die Ursachen verwachsen (concrescunt). Durch dasselbe wird B wieder zur Potenz zurückgebracht. Schelling bezeichnete das Seinkönnen A, das was sich nachher als B darstellt, als Seinkönnen der ersten Ordnung. Da es sich aber in's wirkliche Sein erhebt, sich aufser Potenz setzt, so ist es nicht mehr A, sondern B. Als solches enthebt es nun aber das Ursein seiner Stelle. So ist dies, was ursprünglich actus purus war, Seinkönnen, aber erst an zweiter Stelle $= A^2$. Dieses A^2 ist es, wodurch der erst schrankenlose Wille zurückgebracht, ganz überwunden werden soll. Nimmt man dies als geschehen an, so tritt B aus der Wirklichkeit zurück. Aber dasselbe ist der Fall mit A^2.

Das unmittelbar Seinkönnende erscheint demnach als das Seinkönnende. Das Seinkönnende der zweiten Ordnung als das

Wirkende, das Seinmüssende. Das Seinmüssen ist nämlich auch Nichtsein, also Können, aber ein Können der zweiten Ordnung. Das dritte als das Seinsollende. Das blos Sein-sollen ist auch ein Nicht-sein und insofern blos ein Sein-können. In derselben Ordnung erscheinen nun die drei Möglichkeiten ursprünglich dem, bei welchem es steht, sie zu Wirklichkeiten zu erheben, oder bei sich zu behalten, dem absoluten Herrn des Seins. Zuerst das unmittelbare Seinkönnende, das, um zu sein, nichts bedarf, als ad actum überzugehen. Wir müssen es uns im Rein-Seienden als einen erst nach der Hand ihm erscheinenden Willen denken, als Willen, der, sowie ihm verstattet ist, zu wirken (und das Sein-Könnende kann nicht von selbst, blindlings übergehen, es ist ihm das Seiende vorgesetzt) nur als blindes Wollen erscheinen kann. Dieses Wollen ist es, was nachher zur Materie des von Gott verschiednen Seins wird. Ehe dieser Wille wirkend wird, ist das Sein des Rein-Seienden ein gelassenes. Sowie der blindwollende Wille wirken wird, kann er das reine Sein nicht aufheben; denn dieses Reinsein ist vor und unabhängig von ihm und hat seine Wurzeln von Ewigkeit. Wohl aber verdrängt der blind wollende Wille den gelassenen von der Stelle und giebt dadurch diesem die Kraft des Wirkens, die er zuvor nicht hatte. Durch die Ausschliefsung erhebt der entstandene Wille den ursprünglichen zum nothwendig wirkenden. Durch den Widerspruch wird das gelassene Sein zur Potenz und zur nothwendig wirkenden, zu dem, was seiner Natur nach streben mufs, das Reinsein wieder herzustellen. Hier verhält sich das, was zuvor a priori war, nur als Potenz; denn das blos Sein-Müssende ist auch ein Nicht-Seiendes, aber es ist ein erst secundo loco Sein-Könnendes, es setzt etwas voraus, wodurch es als a priori gesetzt, Potenz geworden ist. Sein Wirken kann nur darauf gehen, sich der seiner Natur fremden Potentialität zu entledigen. Sein Streben kann nur sein, die conträre Potenz zu entwirklichen, ad potentiam zu bringen, was ohne Prozefs nicht denkbar ist. Wenn nun aber jene conträre Potenz, welche der Gegenstand der Ueberwindung ist, mehr und mehr zurücktritt aus der Wirklichkeit und im gleichen

Verhältnisse auch die nun immer mehr siegreiche zweite Potenz sich in die Gelassenheit zurückversetzt, so ist die Reihe der Wirklichkeit an der dritten Potenz. Nun kann jenes vom Sein völlig freie Wesen (der Geist) als letzte und zuletzt als allein stehen bleibende Potenz hervortreten, die als eigentlich seinsollende erscheint und eben darum nur an dritter Stelle sein kann. Schon im Schaffen und Hervorbringen also müssen sich die beiden Potenzen nach dem Willen der dritten richten. Sie schwebt ihnen als das eigentlich Seinsollende vor, ist das Muster, die Idee im höchsten Sinne. Die dritte ist die, welche jedes Werdende auf seiner Stufe erhält, die ihm zuruft: „Sei!"

Dieser geschilderte Prozeſs ist, wie bemerkt, bei Schelling der Prozeſs der Hervorbringung eines mannigfaltigen, auf verschiedene Stufen verheilten Seins, aber nicht in's Ungemessene, sondern in ein vorher bestimmtes Sein, ist der Prozeſs der Schöpfung. Wenn das unerdentliche Sein nicht als solches, sondern als Herr der Möglichkeiten wirklich Gott, wenn erst der, welcher Herr der Möglichkeit ist, wirklich Gott ist, so ist der wahre Gott nur der, welcher Schöpfer sein kann, obgleich Gott, indem er sich als Herr dieser Potenz weiſs, auch Gott ohne die Welt wäre. Jenes erste Seiende war nämlich das Seiende, aber das an sich haftende nicht das actuelle, sondern blos das substantielle, weil das Sein in ihm das Wesen ist. Weil das erste das Seiende selbst war, so lieſs sich weder von ihm sagen, daſs es etwas ist, noch daſs es nichts ist. Nicht das erste, weil es das Seiende selbst ist und daher das Sein nicht als Attribut hat; nicht das zweite, weil es doch das Existirende selbst ist. Das Ursein ist und ist nicht; ist, weil es das Existirende selbst ist, ist nicht, weil es das Sein nicht als Attribut hat. Dagegen ist Gott, als Herr des Seins, Sein des Seienden, *οντος ον*. Gott erhebt sich erst in seine Gottheit in die Idee des der Natur nach Existirens, indem es ihm frei steht, sich an die Stelle des zufälligen Seins, der Potenzen, zu setzen, jenes unvordenkliche Sein aufzuheben. Der Zweck aber, warum Gott den Prozeſs geschehen läſst, ist, damit Gott etwas habe, woran er erkannt

sei. Er kann aber nicht Schöpfer in der absoluten Einheit sein, nicht erkannt in seiner Einsamkeit. Soll die Welt nicht als blose Emanation der Gottheit, sondern als freiwillige Schöpfung des göttlichen Willens erscheinen, so ist es vor Allem nöthig, dafs zwischen der Ewigkeit des göttlichen Seins (der göttlichen Natur) und der Welt etwas in der Mitte sei, was beide auseinander hält (sonst hätte Spinoza recht). Ferner ist es auch nothwendig, dafs die Welt eine mögliche in der göttlichen Vorstellung eher dagewesen sei, als sie durch den göttlichen Entschlufs in die Wirklichkeit hervorgetreten ist. Das Mittel nun aber, sich zugleich die noch blos mögliche zukünftige Welt vorzustellen, hatte der Schöpfer eben in jener Urmöglichkeit, die er selbst findet, so wie er ist, von Ewigkeit. Diese Urpotenz befreit den Schöpfer zuerst von einem nothwendigen Sein, von dem Sein, mit dem er nichts anfangen konnte, weil es ein starres, unbewegliches, impotentes ist. Diese Urpotenz entreifst zuerst den Schöpfer seiner starren Ewigkeit und giebt ihn sich selber, befreit ihn von jener ἀνάγκη. Durch diese Urpotenz erlangt er die Freiheit, eben dieses nothwendige Sein, in dem er unvordenklich ist, sich selbst gegenständig und eben dieses Sein in der Folge gar zum Mittel zu machen (was eigentlich das Wunderbarste ist), da er es nämlich im Prozefs, als das Sein- und Wirken-Müssende, zum Mittel macht. Alle Werke Gottes sind als Visionen des Schöpfers vorhanden, ehe sie verwirklicht werden. Und da dieses Vorübergehen der Dinge veranlafst ist durch nichts Andres, als durch jene Urmöglichkeit, ist es kein Wunder, dafs jene Urpotenz gefeiert wird als Fortuna primigenia in Präneste, in den Sprüchwörtern Salomons 8, 22 f. Auf die Frage, wie das blinde, schranken- und verstandlose Wollen (mit Bezug auf die letzte Stelle) Weisheit genannt werde, ist zu antworten, dafs dieses Princip noch nicht in seinem B-Sein, sondern in Innerlichkeit, vor allem wirklichen Sein gedacht werde. In seiner Potentialität ist es aber Subject, suppositum prius. Das Subject steht aber immer zu dem, welchem es Subject ist, im Verhältnifs des Wissenden. Jedenfalls ist jene Urpotenz das, was für den Schöpfer das Wesen der künfti-

gen Bewegung vermittelt. Schon insofern also könnte es die Weisheit genannt werden. Zudem ist eben dieses aufser sich Seiende, die Grundlage der ganzen Erde, bestimmt, durch denselben Prozefs wieder in sich zurückgebracht zu werden. Eben diese Urpotenz wird zuletzt Anfang, Mitte und Ende, begreifendes Bewufstsein, welches demnach wohl die Weisheit genannt werden kann. Wenigstens dürfen wir behaupten, es war die Absicht des Prozesses, dafs jene Urpotenz in dieses Bewufstsein des ganzen Prozesses verwandelt werde. Gerade das blinde, verstandlöse Princip wird in seiner Ueberwindung zum Verstande, der die sich selbst besitzende, zu sich und dadurch zum Bestand gekommene Macht, oder Potenz alles Seins ist. Diese Urpotenz war der Gegenstand des ewigen göttlichen Erregtseins, als aufser Gott noch nichts war. Ihre vorzügliche Lust war, dem Schöpfer den künftigen Menschen vorzubilden, in dem das Ziel der Schöpfung läge. Denn eben jene Urpotenz war bestimmt, in den Menschen selbst zu kommen und so das Mitwissende der ganzen Schöpfung zu sein. Nach Aufzeigung der Möglichkeit und der Prämissen der Schöpfung ist freilich dies, dafs der Schöpfer dieses als möglich gezeigte Sein in's Werk setzt, etwas, was sich nicht a priori demonstriren läfst. Indem wir aber eine solche mannigfaltige, zusammengesetzte, fortgehende Welt und also in der Erfahrung das Entsprechende antreffen, so ist es für uns auch durch die Erfahrung bewiesen, dafs das Nothwendig-Seiende das Einzig-Wirkliche, d. h. Gott ist. Dieser Beweis stärkt sich mit der fortschreitenden Entwicklung immer mehr, indem die grofse Thatsache, dafs das nothwendige Wesen Gott ist, sogar zuletzt zum unmittelbaren Gegenstande des menschlichen Bewufstseins wird.

Der Uebergang von der Potenzenlehre zur christlichen Dreieinigkeitslehre ist gegeben durch den Begriff der Persönlichkeit. Während der Schöpfung ist zwar eine Mehrheit von Potenzen, oder wirkenden Ursachen, denen aber keine Selbstständigkeit zukommt. Eines ist, das in Allem wirkt. Die christliche Dreieinigkeitslehre statuirt aber nicht blos eine Mehrheit überhaupt, sondern eine Mehrheit von

Personen, deren jede Gott ist, während wir bis jetzt blos Eine absolute Persönlichkeit hatten. Sehen wir aber auf das Ende des Prozesses, so entdecken wir die Verhältnisse, vermöge welcher wir jene absolute Persönlichkeit auch im speziellsten christlichen Sinne Vater nennen können. Er zeugt nämlich A^2. Und denken wir uns das B durch die zweite Potenz wirklich überwunden, so ist die Ueberwindende eben so Herr des Seins, wie es ursprünglich der Vater war und als Herr des Seins eben so Persönlichkeit, damit auch der Sohn von gleicher Herrlichkeit mit dem Vater, denn die Herrlichkeit besteht in der Herrschaft über das B. Dasselbe gilt von der dritten Potenz. B ist nicht der Vater, sondern nur die Potenz des Vaters, sofern als im Anfang der Vater noch nicht wirklich Vater ist. Denn dies ist er erst mit dem wirklichen Sohn. Der Sohn aber ist als solcher erst verwirklicht im völlig überwundenen B, also am Ende des Prozesses etc. Die drei Persönlichkeiten kommen mit einander am Ende des Prozesses, wo die Entgegensetzung der Potenzen aufhört. Spezifischer werden sich die Begriffe bei Betrachtung des Sündenfalles herausstellen.

Das Princip, das zum Grunde der Schöpfung und des menschlichen Bewufstseins gemacht war, war im Menschen am Ende der Schöpfung auf diese Art zu sich selbst zurückgebracht. Gott hatte dieses Princip aus ursprünglich bloser Möglichkeit durch sein Wollen zum actus erhoben. Er hatte dieses gethan, nur weil er in diesem Princip die Möglichkeit sah, ein geistiges Wesen hervorzubringen. Denn dieses B, wenn es in seine Potenz zurückgebracht wird, ist sich selbst gegeben, sich selbst besitzende Potenz. Als solches war es aber auch das Princip einer neuen möglichen Bewegung, es konnte in dem ihm gegebenen Akte stehen bleiben, oder auf's Neue seiner ursprünglichen blinden Natur anheimfallen. Das Princip ist dasselbe, das der Schöpfung vorausgegangen. Aber als Anfang, oder als Vorbedingung der Schöpfung ist es durch den göttlichen Willen selbst, mit Vorbehalt seiner Ueberwindung, seiner Verwandlung in ein freies Wesen, gesetzt. Gott kann dies

thun, weil er im B, in diesem Sein, hervortritt, es eben auch zu überwinden weiſs, und weil er, kraft des unauflöslichen Lebens, sicher ist, nicht blos dieses B, sondern stets zugleich über ihm zu sein. Durch die ganze Natur geht die Spannung der drei Potenzen. Jedes Ding drückt ein Verhältniſs derselben aus, Jedes ist ein Viertes der drei Potenzen. Weil die Natur als solche auf der Spannung der drei Potenzen beruht, so hat Jedes nur ein Verhältniſs zu den Potenzen. Der Mensch, das letzte Geschöpf, hatte allein zu den Persönlichkeiten, als solchen, ein Verhältniſs. In ihm, als dem letzten Cursus des Prozesses, hoben die Potenzen ihre Differenz gegen einander auf. Er war nicht, wie die Dinge der Natur, zwischen den drei Potenzen, sondern von den drei Persönlichkeiten eingeschlossen (Paradiesesgarten). Durch ihn, als das Ziel der Natur, war alles Andre in die Gottheit aufgenommen, also nichts Auſsergöttliches (nichts extra deum, im Gegensatze zu praeter deum). Aber der Mensch wollte es Gott nachthun. Es tritt der Fall ein mit seinen Folgen. Wie konnte es aber in der Macht des Menschen stehen, in dem Augenblicke, wo Alles in die letzte Einheit gehen sollte, wieder Alles zweifelhaft zu machen? Denn daſs eben das Ganze nicht zur Ruhe gekommen, zeigt die fortdauernde Bewegung. Und welche Veränderung wurde durch diesen Umsturz in dem durch die Schöpfung beabsichtigten Sein hervorgebracht, wie ist diese auſsergöttliche Welt entstanden? Ohne ein Zerbrechen der göttlichen Einheit, die unmöglich von Gott ausgehen konnte, würde diese auſsergöttliche Welt unerklärbar sein. Wenn dieses Zerbrechen der einmal gesetzten Einheit nicht von Gott ausgehen konnte, so konnte es nur vom Menschen ausgehen. Nach der bisherigen Entwicklung kann man sich nun die Schöpfung nicht aus Einer unendlichen Causalität erklären, sondern zwei Causalitäten stehen hier einander gegenüber, um das Geschöpf hervorzubringen. Und eben darum verhält sich jede Causalität zur andern als eine endliche und dies ist der groſse Wendepunkt, auf den es ankommt. Eine eigentliche, nämlich auch dem Stoffe nach das Geschöpf hervorbringende Schöpfung ist ohne Mehrheit von Ursachen gar

nicht zu denken, denn nicht dieselbe Ursache, welche den Stoff setzt, kann auch die Form hervorbringen wollen. Das Setzen des Stoffes der ersten Grundlage haben wir uns allerdings als ein unbedingtes, unbeschränktes zu denken, indefs das Hervorbringen eines bestimmten Geschöpfes nicht denkbar ist, ohne eine Beschränkung des Stoffes, also auch ohne eine relative Negation der den blosen Stoff setzenden Ursachen. Eine Schöpfung, durch die etwas entsteht, was zuvor nicht war, läſst sich also nicht ohne Mehrheit von Ursachen denken. Nicht der Schöpfer selbst können mehrere sein, der Schöpfer ist der Wille, der nur der Eine sein kann. Aber dieser Schöpfer bedarf untergeordneter Ursachen, um das Endliche hervorzubringen. Dieser Eine Schöpfer kann nur in verschiedenen Gestalten (Potenzen) gedacht werden, die sich gegenseitig beschränken können. Keine Ursache von denen, welche in der Schöpfung wirkend sind, kann für sich etwas hervorbringen, sondern nur gemeinschaftlich mit den andern. Dadurch ist also vermittelt, daſs das letzte, in welchem nämlich diese drei Ursachen zur Einheit gelangen, zwischen die drei als ein Viertes, von jeder Unabhängiges zu stehen kommt. Das zwischen den drei Entstandene kann nun nur lautere Freiheit sein, weil es eben das ist, worin sich die Differenz der Ursachen völlig entzieht, während doch ihr Effect besteht. Im letzten Moment kann also nicht eigentlich Substantielles, es kann nur eine Beweglichkeit sein, Freiheit, Geist. Dieses Leben nun, dieses rein Bewegliche zwischen den drei Potenzen schwebend, ist frei von der ersten Ursache = B durch das, was es von der zweiten hat. Und wieder ist es, da es B zu seinem Grunde hat, frei von der zweiten Ursache A^2. Endlich erhält es dadurch, daſs es zwischen beide unabhängig zu stehen kommt, ein Verhältniſs zur dritten Potenz, zu welcher es ohnedies nur im freien Verhältnisse stehen kann. Demnach kommt dieses letzte Geschöpf zwischen die drei Ursachen, oder, weil durch die völlig aufgehobene Differenz drei Persönlichkeiten entstehen, zwischen die drei Persönlichkeiten, als ein von jeder einzelnen unabhängig Bewegliches, zu stehen, wobei indefs leicht einzusehen ist, daſs diese Freiheit nur eine bedingte

dingte ist, eine Freiheit, der es verlustig wird, so wie es diesen Ort verläfst. Defshalb war vom Menschen gefordert, die Einheit zu bewahren. Er hatte ein Gesetz, das Gott nicht hat. Gott konnte die Potenzen in Spannung setzen; ihm war es durch seine Natur nicht verwehrt, denn er blieb Herr der Potenzen im wirklichen Hervorgetretenen, so wie im blos möglichen. Der Mensch ist dagegen zwar das, was B besitzt. Aber weil er es nur durch die Schöpfung besitzt, so besitzt er dieses Princip nur als Möglichkeit; denn die Schöpfung gieng eben dahin, dieses B als Möglichkeit zu setzen. Der Mensch hat es also eben darum nicht, um es wirklich zu machen. Gleichwohl kann diese Möglichkeit sich ihm darstellen, als Potenz eines andern Seins, eben weil Gott in ihm nicht mehr wirkend ist. Denn in dem in sich selbst zurückgekehrten ruhenden B ruht auch Gott. Das B ist wieder Potenz und kann defshalb dem Menschen wieder als Potenz erscheinen. Das Gesetz selbst, das ihm sagt, dafs er dieses B nicht wieder setzen soll, offenbart ihm die Möglichkeit, B in Wirklichkeit zu setzen, ist zugleich die Erkenntnifs von Gut und Bös, und der Reiz zur Activirung. Die Folge ist nicht die erwartete. Der Mensch möchte thun, was er thut als Herr. Aber dies ist ihm nicht gegeben und mit diesem Versuch, als Gott zu sein, geht er vielmehr der Herrlichkeit Gottes verlustig. Denn auch er war der Herr der Potenz, aber nur um die Potenz selbst unauflöslich in sich zu erhalten. Der Mensch glaubte, jenes Principes, das die Ursache aller Spannung und Gegenstand der Ueberwindung der Schöpfung ist, das in ihm völlig eingekehrt, ihm übergeben war, in der Herauskehrung eben so mächtig zu bleiben, als er desselben in der Potenz mächtig war. Er glaubte, Herr zu sein, wie Gott. Aber jenes Princip ist Grund des menschlichen Bewufstseins, also ihm unterthan nur insofern es in seinem Ansich bleibt. Tritt es aber zur neuen Wirkung hervor, so ist es eine das menschliche Bewufstsein überschreitende, zerstörende Gewalt, die nun vielmehr das Bewufstsein sich unterwirft. Der wichtigste Unterschied aber ist dieser, dafs dieses Princip nicht mehr, wie in der Schöpfung, eine göttliche Ge-

walt, sondern ein von Gott unabhängiges, ja gegen den göttlichen Willen Gesetztes, also Aufsergöttliches, ja Widergöttliches ist. Es stand in der Macht des Menschen, die Welt in Gott zu erhalten. Indem er sich an die Stelle von Gott setzte, hatte er sie aufser Gott gesetzt. Aber diese durch ihn gesetzte Welt ist ihrer Herrlichkeit entkleidet, da sie in ihr den Menschen nicht mehr als Anhaltspunkt hat. Der Mensch konnte zwar nicht die Substanz der Welt aufheben, wohl aber ihre Einheit. Aber eben mit der aufgehobenen Einheit ist eine neue Spannung der Potenzen auch relativ auf den Menschen gesetzt. Nur ist zwischen dieser neuen Spannung und der früheren der grofse Unterschied: jene in der Schöpfung war eine göttliche, diese eine blos menschlich gesetzte. Indem der Mensch als Gott sein will, hebt er den wieder zur Ruhe gekommenen Grund der Schöpfung wieder auf, setzt das Princip, das durch die ganze Schöpfung Gegenstand der Ueberwindung war, auf's Neue in Wirkung, natürlich in der Meinung, es auch so besitzen zu können. Aber eben hier ist seine Schranke, es ist ihm versagt, Herr des wirkend gewordenen zu sein. Umgekehrt fällt er unter die Herrschaft dieses Principes, welches gegen ihn die Eigenschaften wieder annimmt, die es im Anfang der Schöpfung hatte. In diesem zur Ruhe gebrachten Princip hatte sich nun aber auch die zweite und dritte Potenz verwirklicht. Unmöglich also kann jener Grund wieder aus der Ruhe gesetzt werden, ohne dafs zunächst die zweite Potenz, die sich im frühern Prozefs zum Herrn desselben gemacht hat und dadurch zur göttlichen Persönlichkeit geworden ist, wieder erregt und eben darum wieder aus ihrer Gottheit gesetzt wird. Sie wird aus ihrer Gottheit gesetzt, nicht, dafs sie aufhören könnte, in sich selbst Persönlichkeit zu sein; aber im Bewufstsein des Menschen und gegen das in ihm wirkend gewordene Princip, das nicht sein sollte, ist sie wieder blose Potenz, auf's Neue in Span-

nung gesetzt. Und dasselbe gilt natürlich auch von der dritten Persönlichkeit, dem Geiste, der, vom Sein ausgeschlossen, auch nicht mehr göttliche Persönlichkeit ist, sondern nur noch kosmischer Geist (πνευμα τȣ κοσμȣ), natürliche Potenz. Hier ist vorzüglich die Stellung der zweiten Potenz wichtig. Diese Stellung ist nicht die, die ihr von Gott oder dem Vater, sondern vom Menschen gegeben worden ist. Nach der frühern Entwicklung war der Sohn nur im Vater, nicht unabhängig von ihm gesetzt. Hier ist der Sohn durch Wirkung des Menschen aus seiner Gottheit gesetzt, vom Vater getrennt, selbstständige, vom Vater unabhängige Persönlichkeit, in einem Sein, das er nicht vom Vater hat, was ihn eben darum frei macht. Er ist göttlich - aufsergöttliche Persönlichkeit. Vermöge dieses Seins, das er vom Menschen hat, ist er des Menschen Sohn, wie er als göttliche Persönlichkeit Gottes Sohn war. Am Ende der Schöpfung hatte demnach sich die vermittelnde Potenz zum Herrn des Seins und dadurch zur göttlichen Persönlichkeit verwirklicht. Durch den Menschen wird sie aus dieser Verwirklichung gesetzt, entherrlicht. Zwar hört sie damit nicht auf, in sich göttliche Persönlichkeit zu sein, aber gegenüber dem neu Erregten ist sie wieder im Zustande der Negation, des Leidens. Indessen ist das Princip, das nicht sein soll, doch nur erhoben, um ihr wieder unterworfen zu werden. Nun kommt aber der Moment, wo sie sich zum Herrn jenes Seins wieder gemacht hat. Aber dieses Sein hat sie als ein vom Vater unabhängiges. Der Sohn konnte unabhängig vom Vater existiren, zwar aufser dem Vater nicht der wahre Gott, aber doch Gott, nicht dem Wesen nach, aber doch actu Gott sein (Paulus a. d. Philipp. II. 6.). Darauf beruht nun die Art und der Werth der Vermittlung, das Verhältnifs des mythologischen Prozesses zur Offenbarung. Die vermittelnde Potenz konnte entweder ihren natürlichen Bezug zum gottwidrigen Sein beibehalten, oder nicht.

Behält sie ihn bei, so kann sie dieses nicht, ohne ebenfalls aus Gott herauszutreten. Von nun an ist sie aufsergöttliche Potenz. Giebt sie aber den Bezug auf, so wäre eben von einer Vermittlung nicht mehr die Rede. Die einzige Bedingung, unter der eine Vermittlung sich denken läfst, ist, dafs die vermittelnde Potenz jenem Sein in die Entfernung von Gott folge, ihm nachgehe, damit es nicht verloren sei. Nehmen wir dieses an, so hat jenes conträre Princip, das Urprincip, so lange ein Recht, zu sein, als auch diese Potenz in ihrer Aufsergöttlichkeit und Entfernung von der göttlichen Einheit bleibt und sich behauptet. Daher kommt es nun, dafs im mythologischen Prozesse das Urprincip von der aufsergöttlichen Potenz wohl überwunden, aber nicht in seinem Rechte aufgehoben werden kann. Dies kommt daher, weil die vermittelnde Potenz eben so wenig ein Recht zu sein hat, als das Urprincip. Der Prozefs, in welchem die vermittelnde Potenz als aufsergöttlich noch wirkt, ist selbst ein aufsergöttlicher. Die Wirkung der vermittelnden Persönlichkeit war im Heidenthum eine blos natürliche, nämlich sie überwindet das Contrarium, welches ihr entgegensteht, so weit, als sie in Spannung mit ihm gesetzt ist. Dabei bleibt sie selbst in ihrer Persönlichkeit stehen. Aber nachdem sie auf diese Weise jenes Urprincipes Herr geworden ist, soll eine wahre Versöhnung sein, soll die vermittelnde Potenz auch sich selbst aufgeben. Und nur indem sie sich selbst aufgiebt, kann sie dieses Princip innerlich aufgeben, so dafs auch seine Macht gebrochen wird. Nur so kann der göttliche Unwille selbst versöhnt, der Weg zum wahren Vater gefunden werden. Die erste äufserliche und natürliche Ueberwindung des Princips ist Vorgang des Heidenthums, das Zweite, dafs die vermittelnde Potenz auch sich selbst opfert, ist Inhalt des neuen Testaments.

Es scheint passend, über diesen Punkt der Differenz noch einige Aeufserungen Schellings einzuschalten.

In Ansehung der Mythologie, äufserte er, ist nichts historisch, als eben dafs in einer gewissen Zeit unter gewissen Völkern die mythologische Vorstellung geglaubt worden ist. Aber wir finden keinen Grund, den Personen ein historische Wahrheit zuzuschreiben. Ganz anders ist es aber mit Christus. Seine historische Existenz ist so sehr als die einer andern historischen Person beglaubigt. Dafs die Person Christi von seinen Anhängern mythologisch behandelt mit Mythen umgeben worden, ist schwer zu begreifen. Denn wie sollen denn gerade die Juden, unter denen allein seine ersten Anhänger sich fanden, zu einer solchen mythologischen Anwendung gekommen sein, da die Juden mehrere Jahrhunderte von allem Mythologischen sich abgewandt hatten, da den Juden das Höhere in Christo so fremd war, dafs sie Steine aufhuben, als er sagte: „Ich und der Vater sind Eins?" Der Unterschied zwischen den eigentlich mythologischen Vorstellungen und den geoffenbarten besteht ferner darin, dafs in den mythologischen Inhalt und Form gar nicht zu scheiden ist, in den geoffenbarten aber der Inhalt göttlich, die Form dem Zustande des menschlichen Bewufstseins angemessen ist. In den Theophanieen des alten Testaments insbesondere wirken dieselben substanziellen Kräfte oder Potenzen, sind das Medium einer unzweifelhaft göttlichen Erscheinung, die in der Mythologie wirken. Nicht durch das Materielle sind die Theophanieen göttliche Erscheinungen, durch dieses sind sie mythologische; göttliche Erscheinungen sind sie durch das, was in ihnen unsichtbar wirkt. Dieselbe Stimmung oder Spannung des Bewufstseins, welche der Grund aller mythologischen Vorstellung ist, vermittelt auch alle Vorstellungen und Erscheinungen des alten Testaments. Denn erst mit dem Christenthume lösen sich diese Spannungen völlig auf, wie der Apostel sagt, dafs auch die Weissagungen aufhören werden, weil eine verstandesmäfsige Erkenntnifs eintritt. Schelling wies also ausdrück-

lich den Gedanken ab, dafs das Christenthum eine Fortsetzung des mythologischen Prozesses sei. Nur wenn ein Zweifel an der historischen Person Christi möglich wäre, äufserte er, möchte man versuchen, das Christenthum als eine höhere Erscheinung, als Ende des mythologischen Prozesses denken. In diesem Falle müfste man sagen: achdem die frühere Zeit des mythologischen Prozesses mit dem Leiden und dem Tode des realen Gottes geschlossen worden, habe in einer folgenden Zeit dem menschlichen Bewufstsein auch der zweite Gott durch Leiden und Sterben zur Vergangenheit werden müssen, damit die vom menschlichen Bewufstsein bis dahin ausgeschlossene dritte Potenz wirklich herbeigezogen und so, nach Wiederherstellung der ganzen ursprünglichen Einheit, dem mythologischen Prozesse auch sein völliges Ende geworden sei. Man könnte alsdann das Christenthum als Beendigung des mythologischen Prozesses in dem Sinne nehmen, dafs im Christenthume sich nur diese Nothwendigkeit fortgesetzt habe, die durch den ganzen mythologischen Prozefs hindurch gewaltet.

Soll nach Allem die Stellung der Religionsphilosophie Schellings zu den Vorgängern bezeichnet werden, so kann man sie als speculative Potenzirung der geschichtlichen Richtung bezeichnen. „Die Scholastik, äufserte Schelling, hatte die christliche Theologie von ihrem natürlichen Boden weggerissen und sie in eine fast ganz ungeschichtliche Doctrin verwandelt. Mit der Reformation erwachte der geschichtliche Geist überhaupt und insbesondere in Bezug auf die Offenbarung, weil sie diese als die einzige Auctorität angab. Indem man aber von jener tiefen innerlich geschichtlichen Behandlung, welche zugleich die wahrhaft wissenschaftliche ist, keinen Begriff hatte, gab man sich einer äuferlich geschichtlichen Behandlung hin. Es existiren, sagte man, gewisse Bücher, die von gewissen Schülern eines gewissen Jesus herrühren. An der Aechtheit

dieser Bücher, an der Wahrheitsliebe der Verfasser läſst sich nicht zweifeln. Nun behaupten sie etc. Wir müssen demnach glauben, was sie lehren. Auſser der scholastischen und äuſserlich historischen Behandlungsweise gab es noch eine dritte, in der sich allerdings das Bedürfniſs eines wahren innern Verhältnisses ankündigt, nämlich die mystische. Inwiefern diese auf das Innere der Sache selbst gieng, stand sie allerdings über den beiden ersten. Aber theils suchte sie dieses Innere selbst nicht auf dem Wege klarer Erkenntniſs, sondern auf dem Wege einer zufälligen Erleuchtung, oder unter den Einflüssen eines fromm erregten, aber seiner selbst nicht mächtigen Gefühles zu erlangen, also eines Gefühles, das selbst mystisch, d. h. der Erklärung bedürftig, war und sich nicht vollkommen verstand. Theils wurde von der sogenannten mystischen Theologie die äuſsere Seite der Untersuchung zu sehr vernachlässigt. Es war als ob sie den Inhalt der Offenbarung aus rein innerer Beschauung hervorbringen wollte. Aber das Christenthum ist unmittelbar und zunächst eine Thatsache, die, wie jede andere, rein geschichtlich ausgemacht werden muſs. Die Grundlage für jede Darstellung ist Gelehrsamkeit. Erst wenn man sich des Materials versichert hat, darf man daran denken, jenes System zu finden, das in den ächten Urkunden des Christenthums überall nur angedeutet worden ist.“

Obgleich Schelling keiner confessionalen oder rationalen Partei angehört und daher in dieser Zeit wenig Beifall finden wird, oder gefunden hat, so geht doch seine Religionsphilosophie einer groſsen Zukunft entgegen. Denn es herrscht das Bedürfniſs, eine weltgeschichtliche Erscheinung wie das Christenthum vor dem menschlichen Geiste zu rechtfertigen, und so die Apologie Gottes, wie des Menschengeistes zu übernehmen, die aufgegeben werden müſste, wenn Unsinn oder Falschheit Jahrhunderte zu beherrschen vermöchten. Indem nun Schelling sich zu einem der vor-

züglichsten und originellsten, tiefsten und reichsten Apologeten machte, bleibt ihm, abgesehen von seinen früheren Leistungen, für alle Zeit seine Würde gesichert. Dafs er zudem in unsere Zeit als Original hereinragt, giebt ihm vor Mitlebenden einen bedeutenden Vorrang. Wer aber durch philosophische Bildung und genaue Kenntnifs zu einem Urtheile berechtigt ist und an Schellings Werk, wie an allem Menschlichen, Zufälliges entdeckt, wird im Gegensatze zu den Stimmen des Tages, an den Ausspruch des Stagiriten (Metaph. XIII. 1.) sich erinnern: *αγαπητον γαρ ει τις τα μεν καλλιον λεγοι τα δε μη χειρον.*




89094321221
b89094321221a

